# نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره

د. امحمد جبرون



## نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره

يعدُّ موضوع الفكر السياسي الإسلامي من الموضوعات الحية في ثقافتنا اليوم.

وفي سياق تلك الدراسات التي تعالج هذه القضية؛ يأتي هذا الكتاب محاولةً للفهم والمقاربة، عن طريق النظر في بعض إشكاليات الفكر السياسي الإسلامي؛ ومن أبرزها:

- **إشكالية الجذور المدنية للفكر السياسي الإسلامي.**
- **إشكالية أصالة الفكر السياسي الإسلامي، وصفائه النوعي.**
- **إشكالية علاقة الوحي بالسياسة.**

ولم يفت المؤلف أيضًا أن يسلط الضوء على نقاط لا تقل أهمية عمّا سبق، فناقش السلطة السياسية في دولة الرسول صلى الله عليه وسلم، والفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين، وخلال عصر التدوين، وعرج على الفكر السياسي الصوفي.

كما سعت هذه الدراسة إلى جمع ما تفرق من العبارة السياسية الإسلامية في مظانها المختلفة، وبيان خصائصها النوعية، وإشكالياتها الأثيرة، وذلك في **محاولة للوصول إلى أصول النموذج الفكري السياسي الإسلامي ومقوماته العامة**، ذلك أن مثل هذا الإدراك متعذر، وغير ممكن من خلال المقاربات الجزئية (التي تتناول قضية محددة) والتجزيئية (التي تتناول فنا معينا مثل الآداب السلطانية)، والتي انتشرت بكثرة في العقود الأخيرة.

وإذا كانت عملية توثيق العبارة السياسية الإسلامية وجمع بعضها إلى بعض عملية مهمة واستراتيجية في مثل هذا العمل، فإن ربط هذه العبارة بسياقها المحلي والإقليمي لا يقل أهمية عن التوثيق، ومن ثم رام المؤلف في أكثر من موضع إيجاد الصلة والرابط بين العبارة السياسية من جهة، وبين ما كان يعتمل في أرضها من صراعات وتحيزات من جهة ثانية، الشيء الذي يجعلها في كثير من القضايا تتخذ شكل سوسيولوجيا تاريخية للأفكار.



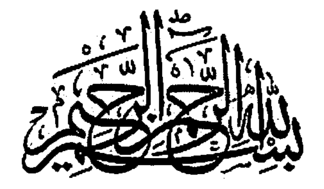

السعر: 7 دولارات

ISBN: 978-9927-103-29-2

9 789927 103292

هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231
الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org
العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

# نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره



# نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره

## (دراسة في المثلث الإشكالي المدنية والأصالة والعقلانية السياسية)


تأليف الدكتور

**امحمد جبرون**




عنوان الكتاب: نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره.
تأليف الدكتور: امحمد جبرون
٢٥٦ صفحة - ٥,١٦× ٢٤ سم.
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: ٨٦ / ٢٠١٥.
الرقم الدولي (ردمك): ISBN: 978 - 9927 - 103 - 29 - 2

الطبعة الأولى ٢٠١٥.

# المحتويات

# مقدمة

إن الكثير من المشكلات والصعوبات التي يعانيها الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ناتجة بالأساس عن الفهم المغلوط لماضيه، وفي صُلْبِه الوعي بالنشأة وظروفها من جهة، والشكل الذي اتخذته العبارة السياسية في البدء من جهة ثانية. ويستمد هذا الربط وجاهته من الندرة الواضحة للدراسات العلمية التي تتناول النشأة، والمؤسِسة لمعرفة علمية شمولية حول ميلاد الفكر السياسي الإسلامي، يصح البناء عليها في الكلام السياسي المعاصر. ولا يخفى على ذوي الألباب الكلفة الحضارية الباهظة التي تؤديها الأمة العربية جراء سوء الفهم هذا، الذي يغذي الصراعات السياسية الوهمية، والمعطلة لإرادات النهوض الحضاري.

إن خريطة المشكلات الاجتماعية والسياسية والثقافية... إلخ، التي يتخبط فيها العالم العربي، تحيل في بعض جوانبها على أزمة العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتأخر البحث العلمي في هذا الميدان، فغالبية الشروح الفكرية والثقافية التي تقسم مجتمعاتنا إلى قسمين أو أكثر هي تناقضات غير ذات مصداقية من الناحية العلمية، ومبنية على الأوهام أكثر من الحقائق، وبالتالي فالدعوة إلى الاهتمام بالدرس العلمي الإنساني والاجتماعي، والعمل على ربط الصلة بين هذا الدرس والفاعل الاجتماعي والسياسي، أحد الأبواب الرئيسة لتسوية وضعيتنا الحضارية، واستقامة الأحوال، وتعتبر دراسة نشأة الفكر

السياسي الإسلامي في هذا السياق إحدى الأمثلة العلمية التي سنبين من خلالها زيف بعض الإشكاليات العويصة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وتطبيقاته العديدة.

***

يُقصد بالفكر السياسي الإسلامي حصيلة التفكير الواعي والعقلاني للمسلمين في مسألتي السلطة السياسية (الشرعية)، والمؤسسة السياسية (الدولة). وتشكل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم سنة ١١هـ البداية الفعلية لهذا التفكير، فقبل هذا التاريخ كان التفكير في السلطة والدولة مشوبًا بالوحي ومختلطًا به، باعتبار الهيمنة الروحية للرسول صلى الله عليه وسلم وشخصيته الاستثنائية.

ومن ثم يُعتبر تعريف السلطة السياسية الذي تمخّض عن الاجتماع الإسلامي الأول في المدينة، وتطور في ما بعد، وأيضًا تعريف الدولة وأجهزتها.. البوابة الرئيسة لتعريف الفكر السياسي الإسلامي، وقراءة تشكلاته المختلفة.

لقد شكّلت السلطة السياسية التي مارسها الخلفاء الراشدون ومن جاء بعدهم من الحكّام الأساس الموضوعي للفكر السياسي الإسلامي، الذي ما فتئ يتطور وينمو إلى أن أخذ شكله النهائي مع عصر التدوين، حيث لم يطرأ عليه تطور كبير بعد ذلك. وإذا كان لفظ التدوين ابتداءً يحيل على جهود الجمع والتحويل من الثقافة الشفهية إلى المكتوبة التي قام بها نفر من المسلمين في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، فإن معناه في هذا المقام يحيل - بالإضافة إلى ذلك - إلى جهود أكبر، تتجاوز فعل التدوين إلى الإنتاج والنمذجة، حيث عرفَ «عصرُ تدوينِ الفكرِ السياسي الإسلامي» وضع أسس وقواعد التفكير السياسي الإسلامي، التي ستحكم ديناميته الداخلية، وعلاقته بالخارج حتى العصر الحديث.[1]

---

(١) ينكر جورج طرابيشي وجود عصر التدوين كإطار مرجعي للثقافة العربية، وكتب في ذلك نقدًا مطولًا، عارض فيه الجابري في عدد من المقدمات المنهجية ومنها مفهوم عصر التدوين وأشياء أخرى. (جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، دار الساقي، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٨، ص. ١٣).

إن موضوع الفكر السياسي الإسلامي - بهذا الاعتبار وغيره - من الموضوعات الحيّة في الثقافة العربية، ويخاطب بأشكال مختلفة (مباشرة وغير مباشرة) الواقع العربي المعاصر، ونظرًا لهذه الأهمية فقد حظي باهتمام عدد من رموز الفكر والثقافة العربية، وفي مقدمتهم المفكر الكبير محمد عابد الجابري (ت. ٢٠١٠)، ومحمد أركون (ت. ٢٠١٠م)، ورضوان السيد، وعبد الجواد ياسين... إلخ،[1] وبالرغم من التباين الظاهر بين هؤلاء، واختلاف زوايا نظرهم إلى موضوع الفكر السياسي الإسلامي- بحكم مرجعياتهم الأكاديمية، ومواقعهم الأيديولوجية - فإن الاتفاق واضح بينهم على المستوى المنهجي، حيث تعاملوا مع نصوصه من خلال مداخل إشكالية محددة، مثل الوظيفة الأيديولوجية للنصوص السياسية أو علاقة الدين بالسياسة أو إشكالية التنصيص..، وهي مداخل - على أهميتها - لا تتيح الاطلاع على كلِّية الفكر السياسي الإسلامي، وأبعاده المتنوعة، ومن ثم لا تتيح تحديد أوصافه الرئيسة.

فعلى سبيل المثال تناول الدكتور محمد عابد الجابري الفكر السياسي الإسلامي باستفاضة في عمله الرائع «العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته»، غير أن الملاحظ على هذا العمل هو إغراقه العبارة السياسية الإسلامية في السياق، بصورة لا يمكن معها استيعاب خصوصية الفكر السياسي الإسلامي، وإدراك كُلِّيَّة نصه، وظهر ذلك بوضوح في فصول «العقل السياسي» التي أشارت إلى الوظائف التاريخية لبعض الفكر السياسي، ولم تقصد الإحاطة بكافة تعبيراته.

وإذا كانت هذه الملاحظة لا تنقص من قيمة وأهمية العمل الذي قام به الجابري، فإنه لا يغني عن عمل آخر، يقلب الصورة، ويغرق السياق في العبارة السياسية أو بعبارة أخرى عمل يعطي الأولوية للعبارة السياسية بامتداداتها المختلفة، قبل الخوض في مخاضاتها التاريخية.

---

(١) لا يمكن حصر كل ما كتبه هؤلاء الأعلام في باب الفكر السياسي الإسلامي غير أن أهم هذه النصوص: «العقل السياسي العربي» لمحمد عابد الجابري؛ و«الفكر الإسلامي: قراءة علمية» لمحمد أركون؛ «الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي» لرضوان السيد؛ و«السلطة في الإسلام» لعبد الجواد ياسين.

ومن ناحية أخرى، إذا كان الجابري رحمه الله استعمل المنهج البنيوي في تحليل بنية العقل السياسي وتشريحه، ولم يهتم كثيرًا بالتعاقب الزمني وأثره على جملة هذا الفكر وتفاصيله، فإننا في هذه الدراسة - عكس ذلك - سنهتم بهذا التعاقب، وسنتتبع آثاره على الفكر السياسي الإسلامي، ولهذا أفردنا خلال هذه الدراسة مساحة واسعة للحديث عن الفكر السياسي الإسلامي قبل التدوين وأثناءه، ويعتبر هذا الحديث جوهر هذه الدراسة، وإضافتها النوعية. ولا يخفى أن هذا الاختيار من الناحية المنهجية يجعلنا أقرب إلى مبادئ وفرضيات المنهج التاريخي في بحث هذا الموضوع.

**إن اختيارنا المنهجي في هذا الكتاب، والذي جعلنا نبتعد نسبيًا عن المقاربات الجزئية والتجزيئية لموضوع الفكر السياسي الإسلامي، يضعنا في سياق تجربة بحثية جديدة، تتحول معها مقومات النموذج الفكري السياسي - الذي يشكل غايتنا من هذا البحث - إلى فرضيات أولية وإشكاليات بحثية، تَعْبُرُ** بنا إلى انشغالات الحاضر الإسلامي، ويمكن تعريف هذه الإشكاليات على النحو التالي:

**- إشكالية الجذور المدنية للفكر السياسي الإسلامي في المرجع الديني الإسلامي في مستوى القرآن والتجربة التاريخية للرسول صلى الله عليه وسلم:** إن الكثير من الشبهات حول مدنية الفكر السياسي في الاجتماع الإسلامي مصدرها الفهم الملتبس للتصرف والموقف السياسي في المرجع الديني قرآنًا وسنّة. ومن ثم سنسعى من خلال مناقشة مسألة شرعية السلطة السياسية في دولة الرسول صلى الله عليه وسلم وهياكلها المؤسساتية إلى تعرية جذور المدنية، وتتبعها، وتأويل جملة من النصوص والوقائع تأويلًا مدنيًا.

**- إشكالية أصالة الفكر السياسي الإسلامي، وصفائه النوعي:** إن الكثير من الكتّاب والدارسين يميلون إلى القول بالأصالة المطلقة للفكر السياسي الإسلامي، ويغضون الطرف عن التأثيرات التاريخية المختلفة التي تأثر بها الفكر السياسي الإسلامي ورواده الأوائل، وعلى رأس هذه التأثيرات التأثير الفارسي والشرقي عمومًا، ومن ثم سنحاول خلال تحليل نموذج الفكر السياسي

الإسلامي وفحصه في لحظات تكوّنه إبراز الإضافات النوعية التي أضافتها الثقافات المفتوحة إلى متنه.

- إشكالية علاقة الوحي بالسياسة: وهي من الإشكاليات العويصة في الفكر السياسي الإسلامي، ولها امتدادات وتمظهرات عدة في ماضي المسلمين وحاضرهم، وتنبني هذه الإشكالية على اعتقاد راسخ لدى جمهور عريض من المسلمين أن السياسة في المجال الإسلامي هي سياسة شرعية، قائمة على صلة معينة بالوحي، ويجتهد عامة الناس وخاصتهم في تصوير وبناء هذه الصلة بحسب حماستهم الدينية، ومنسوب إيمانهم، إذ تظن أكثريتهم أنها من علامات الإيمان والمُنجيات، ويتساوى في هذا الأمر الشيعة مع السنَّة، حيث يختلفون فقط على مستوى اللغة والرهانات، فالشيعة - مثلًا- يتوسلون بالإمامة كأصل من أصول الدين وشرط في الإيمان، أما فريق من أهل السنة فيتوسلون بالأحكام (الشريعة) أو الخلافة... إلخ، وإذا كنَّا في هذا الكتاب لا ننكر هذه الصلة، ولا ننقضها من أساسها، باعتبار رسالية الإسلام، وهديه الشامل وعالميته، فإننا - بالمقابل - نؤسسها على قيم ومبادئ تقتضيها طبيعة الإسلام كدين إنساني وعالمي، وذلك خلافا للتيارات الإسلامية الأخرى شيعة وسنَّة، التي تؤسس هذه الصلة على الثقافة والتاريخ المحليين، دون أن تدرك ذلك.

ومن ثم، فعملنا في هذا القسم من الدراسة سيتجه إلى تعرية جذور تديين الثقافة والتاريخ خلال عصر التدوين، وربط ذلك بثقافة البلاد المفتوحة حديثًا خاصة في الشرق (فارس وخراسان)، فالعلاقة التي نشأت بين الإسلام والسياسة وكما تتبدى من خلال الفكر السياسي التراثي هي علاقة مستدعاة من التراث الثقافي والسياسي الساساني، وتمّت أسلمتها في العصر العباسي الأول، وبالتالي ليست بالضرورة مقصود الشرع كما تريد أن تفهمنا الكثير من الآراء السلفية.

ومن الناحية المنهجية، يتميّز الفكر السياسي الإسلامي بالغنى والتنوع، ولا يكاد يخلو مجال من مجالات الفكر والثقافة من تجلياته، ومن أهم هذه التجليات التي سنقف معها في هذا الكتاب: الآداب السياسية بما فيها الرسائل والأمثال السياسية؛ والأحكام السلطانية (فقه السياسة)؛ والكلام السياسي؛

والفلسفة السياسية، وأي فرضية لا تراعي هذا الامتداد والتنوع في موضوع الفكر السياسي الإسلامي هي فرضية فاسدة علميًا، وحكمها ناقص من جهة وغير قادرة على تطوير النظر العلمي في هذا الموضوع من جهة ثانية.

ومن ناحية أخرى، سعت هذه الدراسة إلى جمع ما تفرق من العبارة السياسية الإسلامية في مظانها المختلفة، وبيان خصائصها النوعية، وإشكالياتها الأثيرة، وذلك في محاولة للوصول إلى أصول النموذج الفكري السياسي الإسلامي ومقوماته العامة، ذلك أن مثل هذا الإدراك متعذر، وغير ممكن من خلال المقاربات الجزئية (التي تتناول قضية محددة) والتجزيئية (التي تتناول فنًا معينًا مثل الآداب السلطانية)، والتي انتشرت بكثرة في العقود الأخيرة.

وإذا كانت عملية توثيق العبارة السياسية الإسلامية وجمع بعضها إلى بعض عملية مهمة واستراتيجية في مثل هذا العمل، فإن ربط هذه العبارة بسياقها المحلي والإقليمي لا يقل أهمية عن التوثيق، ومن ثم رمنا في أكثر من موضع إيجاد الصلة والرابط بين العبارة السياسية من جهة، وبين ما كان يعتمل في أرضها من صراعات وتحيّزات... من جهة ثانية، الشيء الذي يجعلها في كثير من القضايا تتخذ شكل سوسيولوجيا تاريخية للأفكار.

وقد توزّعت فصول ومحاور هذه الدراسة على النحو التالي: السلطة السياسية في دولة الرسول صلى الله عليه وسلم: دراسة في الجذور المدنية لإشكاليتي الشرعية والدولة؛ الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين؛ الفكر السياسي الإسلامي خلال عصر التدوين؛ الفكر السياسي الصوفي، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل

طنجة ٣٠ رمضان ١٤٣٥هـ الموافق لـ ٢٧ يوليوز ٢٠١٤

# الفصل الأول

## السلطة السياسية
## في دولة الرسول صلى الله عليه وسلم:
### دراسة في الجذور المدنية لإشكاليتي الشرعية والدولة

تتجسد السلطة السياسية من ناحية الممارسة في حزمة الأوامر، والقرارات والتدابير... إلخ، التي تهم الجماعة وتلزم أعضاءها، والتي تصدر عن «حاكم شرعي»، ويراد منها تحقيق المصالح العامة والخاصة لأفراد المجتمع وصونها. وتصاحب ممارسة السلطة عادة الكثير من المكاره كالعنف، وسلب الحرية أو تقييدها... إلخ، وبالرغم من هذه المكاره المحيطة بها في كل التجارب فإن الجماعة لا تستغني عنها، ومجبرة على القبول بها باعتبار الغاية من ورائها، والمصالح التي تحققها.

والسلطة مجردة من هذه الغايات، ودون موافقة الجماعة عليها (الرضا) هي شكل من أشكال العنف (الظلم)، وتحكم، واستبداد، وسلب للحرية الخاصة والعامة...، أو بعبارة أكثر وضوحًا هي جريمة لا تختلف عن بقية الجرائم، يستحق مقترفها العقاب، ومن ثم كانت وما زالت الغاية من وراء السلطة (المصالح)، وموافقة الجماعة عليها (القبول)، أمرًا بالغ الأهمية لهذه السلطة، ومصدرًا لشرعيتها الأخلاقية والسياسية.[1]

إن هذا التعريف الإجرائي للسلطة السياسية - بغض النظر عن شكلها وتاريخها - يساعدنا على تحديدها، وبيان قواعدها، وأهم هذه القواعد:

أ- الشرعية: وهي التي تمنح السلطة الغطاء السياسي، وتجعل من امتثالها والخضوع لها فضيلة وواجبًا أخلاقيًا. وتمتاح هذه الشرعية بشكل رئيس من أصلين كبيرين، هما: الغاية، ورضا الجماعة.

---

(١) إن تعريف السلطة على هذا النحو هو تعريف مدني وعقلاني، ويبتعد عمدًا عن تعريفات أخرى للسلطة تربط شرعيتها بالحق الإلهي. وقد انطلقنا من هذا التعريف رغبة منا في اختبار مدى وعمق مدنية السلطة السياسية في المجال الإسلامي. لمراجعة الأبعاد الدلالية لمفهوم السلطة، ينظر على سبيل المثال:

Maurice Block, Petit dictionnaire Politique et Sociale, Librire Académique Didier, Paris, 1986, p. 593 - 595.

ب- الآليات أو الإطار (الدولة): تُمارَسُ السلطة السياسية، وتَنفُذُ إرادتها من خلال مجموعة من الوسائل والآليات، وتعتبر هذه الوسائل جزءًا من السلطة، وأحد مظاهر هويتها.

فانطلاقًا من هذين المحددين يسهل وصف أية سلطة سياسية وتعريفها بغض النظر عن تاريخ وجودها، أو مجالها، وهو ما سنحاول القيام به مع السلطة السياسية التي نشأت في جزيرة العرب مع ظهور الإسلام.

- I -

# شرعية السلطة السياسية الإسلامية في زمن التأسيس

كشفت السلطة السياسية الإسلامية عن طبيعتها وعناصرها الجوهرية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال مجموعة من الوقائع والأحداث التاريخية التي مرت بها الجماعة السياسية الإسلامية الفتية، ومن أهم هذه الأحداث وأكثرها دلالة في هذا السياق حادث الصحيفة، الذي شكل حدثًا مرجعيًا في سياق بناء الدولة الإسلامية، وأحداث أخرى تتعلق بإدارة العلاقة مع الأعداء الخارجيين (قريش وسائر العرب)، والمعارضين المحليين (اليهود والمنافقين)، بالإضافة إلى الأحكام والتصرفات النبوية التي تتعلق بالمواكبة التشريعية للمجتمع الجديد.

## ١. شرعية السلطة السياسية في المدينة من خلال الصحيفة:

تستمد السلطة السياسية الإسلامية جزءًا عظيمًا من شرعيتها من الغايات المرجوة من ورائها، ومن موافقة العامة عليها وقبولهم بها، وقد كشفت الأحداث والوقائع في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام عن هذه الغايات، كما كشفت - أيضا- عن شكل التوافق حولها بين أطراف الجماعة. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن كثيرًا من النصوص السياسية التي تعود لهذه المرحلة، وعلى رأسها نص الصحيفة، لم يتناول بشكل كاف سؤال لماذا السلطة؟ وطبيعة الحاجة إليها؟ وهو ما سيلجئنا في كثير من الأحيان إلى التحليل، بحثًا عن الأجوبة.

إن أول ظهور للسلطة السياسية في المجال الإسلامي كان بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، واستقراره بها، حيث مارس النبي صلى الله عليه وسلم وظائف الإمامة والقيادة السياسية إلى جانب وظائف النبوة والبلاغ.[1] وتعتبر وثيقة الصحيفة أو دستور دولة المدينة في اصطلاح البعض شهادة ميلاد هذه السلطة، الدالة على أوصافها الجوهرية، حيث أوضح الرسول الإمام صلى الله عليه وسلم في هذا النص، بشكل لا لبس فيه، الانشغالات الرئيسة لهذه السلطة، وطبيعة الحاجة إليها.

لقد كان الهاجس الأكبر الذي سيطر على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يكتب هذا التعاقد، هو إنشاء جماعة سياسية مدنية جديدة، فوق القبيلة ومتخطية للكثير من أعرافها السياسية، تقوم العلاقات داخلها على السلم والأمن، وقد أطلق النبي عليه السلام على هذا التشكيل السياسي الجديد لفظ الأمة، ففي مستهل هذه الوثيقة، كتب محمد صلى الله عليه وسلم: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس».[2]

وتجلت رغبة الرسول الكريم في بناء كيان سياسي مختلف، تقوم العلاقات داخله على أساس مدني، وبعيدًا عن أشكال العنف و«الحرابة» التي هيمنت في الحقبة الجاهلية، في أكثر من بند من بنود الوثيقة، فقد جعل أخذ الديات وعطاءها، وفداء الأسرى بالمعروف والقسط بين المؤمنين مدخلًا لتحقيق المعاني التاريخية للمدنية (غير العنف)، وتسوية الكثير من التوترات الاجتماعية

---

(١) للمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، ترجى العودة إلى مقالنا «الديني والمدني في دولة النبي صلى الله عليه وسلم (مناقشة من منظور الصحيفة وتنوع التصرفات النبوية) في موقع «مؤسسة مؤمنون بلا حدود» على الرابط التالي:

www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articles/5857

الثلاثاء ٢٤/ ٠٩/ ٢٠١٣.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ج. ٢، ط. ٣/ ١٩٩٠، ص. ١٤٣.

التي كانت تقسم مجتمع يثرب التعددي، وتهدد بشكل دائم استقراره.[1] ولم يكتف الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا الإجراء في مسعاه التوحيدي، بل نص على مجموعة من الإجراءات الأخرى التي تصب في نفس الاتجاه، مثل: أن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه؛ وإنَّ سِلْم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله؛ وأن لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا؛ وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة؛ وأن لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها... إلخ،[2] ولا يخفى أن هذه المسائل كانت سببًا لكثير من النزاعات والتوترات الاجتماعية بالمدينة.

ومن ثم، فمن المبادئ الكبرى التي تأسس عليها هذا المشروع المدني في بداياته مبدأ نبذ الظلم والعدوان والعنف الاجتماعي، وتحريمه بين أهل الصحيفة بكافة أنسابهم وأديانهم، فلا يجوز للداخلين في حكمها، التظالم، أو حماية الظالم، أو عدم المساعدة على القصاص من الظالم، يقول النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الصحيفة: «إن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة[3] ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم»؛[4] «وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم»؛[5] «لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه، وأهل بيته»؛[6] «وإن النصر للمظلوم».[7]

وبالرغم من هيمنة القضايا الداخلية على بنود الصحيفة، وإلحاحها في طلب الأمن والاستقرار الداخلي، استنادًا إلى مبدأ نبذ الظلم، فإنها لم تغفل

(١) ابن هشام، السيرة، ج، ٢، م. س. ص. ١٤٣.
(٢) نفسه، ص. ١٤٤، ١٤٥.
(٣) دسيعة: طلب دفعا على سبيل الظلم.
(٤) نفسه، ص. ١٤٤.
(٥) نفسه، ص، ١٤٤.
(٦) نفسه، ص. ١٤٥.
(٧) نفسه، ص. ١٤٥.

قضايا الأمن الخارجي، والتهديدات التي كان يشكلها الكفار المتربصين بالمدينة، وفي مقدمتهم قريش، وقد تكون هذه التهديدات من أسباب وخلفيات مسارعة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى بناء الجبهة الداخلية، وتوحيدها، رغم قلة البنود التي اعتنت بهذا الجانب، ومن ثم، فقد نصت الصحيفة على أن بين أهلها النصر على من حاربهم، وعلى كل من دهم يثرب،[1] بغض النظر عن دياناتهم، وأنسابهم.

غير أن هذا المشروع السياسي الذي وضعت أركانه الصحيفة، لم يكن لينجح في غياب مرجع «قانوني» يُرجع إليه في حالة الخلاف والنزاع، فلا يُتصور في مجتمع بهذا الحجم والتنوع؛ عدم وقوع نزاعات أو مشاجرات أو خصومات بين مكوناته تستدعي التدخل، وقد تعرضت الصحيفة لهذا الجانب في بعض البنود، وجمعت أهل يثرب على الله ورسوله، ومما جاء فيها: «وإنه ما كان بين أهل الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله »،[2] ولم يقتصر هذا الأمر على المؤمنين، بل شمل حتى اليهود وأهل الديانات الأخرى المجاورين للمسلمين بالمدينة.

**وصفوة القول، إن السلطة السياسية التي تصرف فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة، استندت - أساسًا - إلى عهد الصحيفة، بعد دخول معظم فرقاء المدينة فيه. وكانت الغاية منها - بحسب ما جاء في هذه الصحيفة - حفظ السلم والاستقرار الداخليين للمدينة؛ ومنع الظلم والعدوان بين أهلها؛ وتأمينها من الغزاة المتربصين بها، وقد فوضت هذه الصحيفة أمر القيادة والحكم في هذه المسائل كلها إلى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم.**

لكن السؤال الذي يطرح نفسه، بعد هذه القراءة المتأنية لوثيقة الصحيفة، وما نجم عنها من آثار سياسية: هل كان تطبيق محتوى هذه الصحيفة أمرًا سهلًا وميسورًا، ودخل في حكمها جميع أهل المدينة، أم أن الأمر لقي معارضة ورفضًا

(١) نفسه، ص. ١٤٥.
(٢) نفسه، ص. ١٣٥.

من بعض الجهات؟ وهو ما يدعونا إلى تحسس موقف مكوّنات الجماعة من هذا النظام الجديد.

## ٢- تحديات الشرعية السياسية: اليهود، والمنافقون، والمشركون:

لقد دخل معظم سكان المدينة تحت حكم الصحيفة إلا قليلًا منهم، بقي على معارضته ورفضه للواقع الجديد بأشكال مختلفة، وعلى رأس هؤلاء فئة من اليهود؛ ورجال من الأوس والخزرج ممن بقوا على الشرك، وأظهروا الإسلام، وشكلوا حزب المنافقين بالمدينة؛[١] وفئة ثالثة وهي قليلة انشقت عن الجماعة، وخرجت إلى مكة إلى جوار أشقائها في الشرك.[٢] وتختلف أسباب معارضة هؤلاء للواقع السياسي الجديد بين أسباب دينية، تتعلق بالبغض والضغينة التي حملها اليهود وبعض المشركين في نفوسهم على الرسول العربي؛ وأسباب سياسية تتعلق بفقدان عدد من الأوس والخزرج للوجاهة التي كانت لهم، قبل ظهور محمد صلى الله عليه وسلم بينهم، ومن أبرز هؤلاء رأس المنافقين عبد الله بن أبي بن سلول العوفي، الذي كان أهله نظموا له الخرز ليتوجوه ملكًا عليهم، وأبو عامر عبد عمرو بن صيفي الذي كان شريفا مطاعًا في الأوس قبل ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم.[٣]

وبالرغم من المكائد السياسية الكثيرة التي دبرها الحزب المعارض (اليهود والمنافقون) للسلطة الجديدة في المدينة، ومحاولاته المتكررة زعزعة استقرارها، وإعادتها إلى سيرتها الأولى من الانقسام والتشتت،[٤] فقد استطاعت

(١) نفسه، ص. ١٥٥.

(٢) خرج أبو عامر عبد عمرو بن صيفي بن النعمان ببعض رجال المدينة مفارقين للإسلام قاصدين مكة. (نفسه، ص. ٢٢٦).

(٣) نفسه، ص. ٢٢٦.

(٤) تورط اليهود وأحبارهم، ومن والاهم من المنافقين في الكثير من الأحداث والمؤامرات التي كانت تستهدف استقرار المدينة، ووحدتها السياسية بقيادة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك على سبيل المثال محاولة شاس بن قيس الوقيعة بين الأوس والخزرج، بتذكيرهم بما كان بينهم يوم بعاث، ومحاولتهم التلبيس على المسلمين، وكثرة سؤال النبي صلى الله عليه وسلم... إلخ. (ابن هشام، السيرة، ج. ٢، م. س. ص. ١٥٥، ١٩٧).

هذه السلطة الاستمرار، ومقاومة كل الدسائس، واستطاع قائدها القيام بالكثير من الاختصاصات التي نصت عليها الصحيفة، وخاصة تلك التي تتعلق بالفصل في الخصومات بين أهل الصحيفة بما في ذلك أتباع الديانات الأخرى، الشيء الذي كرس السلطة السياسية والقانونية للرسول صلى الله عليه وسلم، والتي نصت عليها بوضوح الصحيفة، ولدينا في السيرة النبوية عدة أمثلة عن هذا الدور، فقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم في نازلة زنا يهودي بيهودية بعد إحصانهما، وفق شريعة اليهود، وأمر برجمهما؛[1] كما حكم بالتسوية في الدية بين بني النضير وبني قريظة؛[2] وفي السياق نفسه أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم أبا عبيدة بن الجراح مع بعض اليهود إلى بلادهم للفصل بينهم في ما اختلفوا فيه من الأموال... إلخ.[3]

وإلى جانب هذا، وجدنا بعض الأنباء - بالرغم من قلتها- تؤشر على التزام بعض مكوّنات المدينة غير الإسلامية بالالتزامات التي فرضها عليها انتماؤها إلى الأمة، ومن هذه الأنباء، مشاركة مخيريق أحد يهود بني ثعلبة في غزوة أحد، ومقتله في هذه المعركة، ومما يؤثر عنه في هذا الباب قوله لليهود: «يا معشر يهود، والله لقد علمتم أن نصر محمد عليكم لحق»، وقد قال عنه النبي صلى الله عليه وسلم «مخيريق خير يهود»،[4] ويُذَكِّر لفظ الحق في عبارة مخيريق اليهودَ - ولو من طرف بعيد - بالتزاماتهم باعتبارهم عضواً في الأمة. ومن الأمثلة الأخرى - أيضاً - مشاركة المنافق قزمان، الذي كان أحد أبطال أحد، وأصيب فيها بجراحات كثيرة أثبتته، وكان فيها حتفه، وقد ذكرَ لهُ بعض رجال المسلمين في هذا اليوم بطولته وبلاءه وهو يعالج

---

(١) نفسه، ص. ٢٠٥، ٢٠٦.

(٢) كان القتلى من بني قريظة يحصلون على نصف الدية بينما قتلى بني النضير يحصلون على الدية كاملة، فحكم بينهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتسوية. (نفسه، ص. ٢٠٨).

(٣) نفسه، ص. ٢٢٦.

(٤) ابن هشام، السيرة، ج. ٣، م. س. ص. ٥١. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١٩٩٧، ص. ٧٣.

الموت، فعقب عليهم قائلا: «فوالله إنْ قاتلتُ إلا عن أحساب قومي، ولولا ذلك ما قاتلت».[1]

وعمومًا، وانطلاقًا من الوقائع والأحداث، التي سجلتها كتب السيرة فقد نجح النبي صلى الله عليه وسلم، ومعه المسلمون في الحصول على دعم واسع للصحيفة، ونجحوا - أيضًا - في منحها مصداقية عملية، حيث أمسى مفهوم الأمة، حقيقة ملموسة، على الصعيدين الداخلي والخارجي، حيث ساد الأمن والاستقرار المدينة، وواجهت أعداءها - إجمالًا - ككتلة واحدة، وإن المعارضة التي نجمت في أفق المدينة بزعامة اليهود، وتأييد المنافقين، لم تكن بالقوة التي تهدد السلطة الجديدة، وتنال من شرعيتها.

ومن ثم، فإذا كانت السلطة السياسية التي أنشأتها الصحيفة، حصلت على موافقة معظم مكونات الطيف الاجتماعي المدني في البداية، فالاستفهامات التي تطرح نفسها في هذا الباب: هل استمرت هذه الموافقة في اللحظات الصعبة التي مرت بها الأمة خلال العشر سنوات من حكم الرسول؟ وهل حافظت هذه السلطة على طبيعتها، التي أعربت عنها وثيقة الصحيفة، أم تعرضت لبعض التعديل تبعًا للظروف والمستجدات التي مرت بها الأمة؟.

## ٣- تطور الشرعية خلال فترة حكم الرسول صلى الله عليه وسلم:

لقد انشغل الرسول الإمام عليه السلام بثلاث قضايا رئيسة أثناء فترة حكمه، وهي على التوالي: قضية تدبير العلاقة مع اليهود المنكرين لنبوته صلى الله عليه وسلم؛ وقضية العلاقة مع قريش وسائر العرب؛ وقضية التشريع للجماعة المسلمة، ووضع القوانين الضرورية التي تتطلبها الحياة الجديدة. وسنحاول في ما يلي بيان إنجاز الرسول الإمام في هذه المجالات الثلاثة، وبيان أثر ذلك على شرعية السلطة ومفهومها الذي سبق أن أنشأته الصحيفة.

---

(١) ابن هشام، السيرة، ج. ٣، م. س. ص. ٥١. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ٧٣.

### أ- العلاقة مع اليهود:

لقد شكلت هذه الفئة طليعة الحزب المعارض داخل المدينة، الذي سعى بوسائل مختلفة إلى عرقلة جهود بناء الأمة، وهدد أمنها الداخلي، وتآمر مع أعدائها. وإذا كانت الصحيفة اعتبرت فئة اليهود جزءًا من الأمة، واعترفت لها بحقوقها الدينية، وفرضت عليها واجب النصرة في حال تعرض يثرب إلى عدوان خارجي...، وألزمتها بالحياد - على الأقل - في الحروب التي قد تكون بين المسلمين وكفار قريش، فإن تطور الأحداث وعددًا من الوقائع التي شهدتها فترة حكم الرسول صلى الله عليه وسلم، أبانت بالملموس تملص اليهود من الالتزامات التي فرضها عليهم انتماؤهم للأمة، ونقضوا العهود التي قطعوها على أنفسهم، وقد دفعت هذه التطورات الرسول صلى الله عليه وسلم وصحبه إلى معاقبتهم، ومراجعة بعض بنود الصحيفة المتعلقة بالعلاقة معهم.

لقد خاطبت الصحيفة يهود المدينة الذين جاوروا المسلمين، وشاركوهم الدار والمال والأعمال، ومن أبرز طوائفهم: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة، وقد مرت علاقتهم بجماعة المسلمين بعدة تقلبات أثرت بشكل ملحوظ على استقرار الأمة وأمنها الداخلي والخارجي، وكان أول خلاف نشأ بين الطرفين، هو الخلاف الذي وقع بين بني قينقاع والمسلمين، بعد إقدام أحد اليهود في السوق على إذاية امرأة مسلمة، وانتصار اليهود له، حيث قاموا إلى قتل رجل من المسلمين نهض مدافعا عن المرأة، وهو أمر مخالف للعهد الذي كان بين اليهود، وبين المسلمين، والمنصوص عليه في الصحيفة،[1] الشيء الذي أدى بالرسول صلى الله عليه وسلم إلى حصارهم، وقهرهم حتى نزلوا على حكمه، فتدخل عبد الله بن أبي بن سلول، متشفعا فيهم، وطالبا العفو عنهم، وملحًا في

---

(١) ويروى في حكاية أخرى لسبب هذه المواجهة أن يهود بني قينقاع عرضوا بالمسلمين بعد عودتهم منصورين من بدر، وقالوا لهم لا يغرنكم أنكم لقيتم أقواما لا علم لهم بالحرب... إلى آخر الحديث، الشيء الذي وتر العلاقة بين المسلمين وبني قينقاع، وأدى إلى المواجهة التي أدت إلى إجلائهم عن المدينة. (الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ١، م. س. ص. ٤٨، ٤٩. الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، ج. ١، عالك الكتب، بيروت، ط. ٢/ ١٩٨٤، ص. ١٧٦، ١٧٧).

الطلب، بالرغم من إعراض الرسول عليه أكثر من مرة، ولم يبرح ابن سلول الرسول حتى استجاب له، فقال له صلى الله عليه وسلم: «هم لك» والغضب باد عليه،[1] ثم أمر بإجلائهم بعد ذلك.[2]

أما الخلاف مع بني النضير فقصته أن النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الرابعة من الهجرة قصد يهود بني النضير، يستعين بهم في دية قتيلين من بني عامر، فعزموا على الغدر به، وقتله، فانتبه لهم، وقرر بعد عودته معاقبتهم، ونصب عليهم الحرب مدة، وحاصرهم حتى كاد يفنيهم، فطلبوا الصلح، فصالحهم الرسول صلى الله عليه وسلم على الجلاء من المدينة، فخرجوا عنها، ونزل بعض أكابرهم بخيبر، والبعض الآخر خرج إلى الشام.[3]

وبعد طرد بني النضير بسنة أي في السنة الخامسة للهجرة، غزا النبي صلى الله عليه وسلم بني قريظة، للخيانة التي كانت منهم في غزوة الأحزاب، فقد كان بينهم وبين الرسول صلى الله عليه وسلم عهد، وموادعة، فخالفوه وانضموا للأحزاب التي جاءت غازية المدينة، وذلك بعدما أغراهم حييّ بن أخطب النضري.[4] وبعد انفراط عقد هذا التحالف، وعودة الأحزاب إلى ديارها، قام رسول الله إلى بني قريظة، وحاصرهم حصارًا شديدًا، حتى نزلوا على حكمه، فحكَّم فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ من الأوس، نظرًا للموالاة التي كانت بينهما، فحَكَم فيهم بقتل الرجال، وتقسيم الأموال، وسبي الذراري والنساء، وهو ما أدى إلى استئصالهم.[5]

أما غزو خيبر، وفتح حصونها، وتشريد أهلها، فكان هو الآخر من تداعيات غزوة الأحزاب، فقد ساهم يهود خيبر، واللاجئون إليها من أعيان بني النضير

---

(١) ابن هشام، السيرة، ج. ٣، م. س. ص. ٩، ١٠.
(٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ١، م. س. ص. ٤٩.
(٣) ابن هشام، السيرة، ج. ٣، م. س. ص. ١٤٣، ١٥٤. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ٨٣- ٨٥.
(٤) ابن هشام، السيرة، ج. ٣، م. س. ص. ١٧٢.
(٥) ابن هشام، السيرة، ج. ٣، م. س. ص. ١٨٩، ١٩٠. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ٩٨.

كسلام بن أبي حقيق، وكنانة بن أبي الربيع بن أبي حقيق، وحيي بن أخطب... في جمع الأحزاب وتحريضها على قتال الرسول صلى الله عليه وسلم،[1] ومن ثم، وبمجرد ما تفرق جَمْعُ المشركين وحلفاؤهم من اليهود، قام الرسول إلى بني قريظة (٥ هـ)، ثم بعد ذلك بسنتين تقريبا (٧هـ)، قام إلى خيبر، وفتح حصونها، واستولى على أموالها، وسبى بعض أهلها، وشرد آخرين.[٢]

وهكذا، فانطلاقًا من هذه الإطلالة السريعة، يبدو أن **الحرب التي شنها المسلمون على اليهود، لم تكن أبدًا، بسبب معتقداتهم الدينية، أو اضطهادًا للمخالفين في العقيدة، كما يتصور - خطأ - كثير من الناس، بل كان سببها الرئيس المواقف والاختيارات السياسية العدائية التي اختارها اليهود، وأهم هذه الاختيارات: التعدي، والخيانة، والخروج من عهد الصحيفة، والتآمر مع الأعداء...**، فلم يكن مبدئيًا، ومن منطلق الإسلام - الدين، لدى المسلمين أي مانع لمجاورة اليهود والتعايش معهم في المدينة سنين عديدة،[٣] خاصة وأنهم شكلوا طائفة معتبرة من سكان يثرب، قاربت النصف. ومما يلاحظ في هذا المقام أن الإجراءات العقابية التي نفذها الرسول صلى الله عليه وسلم القائد ضد هذه الفئة كان جلها تقريبًا عقوبة الإجلاء والطرد من المدينة، فالأصل في الأمة الوحدة والوفاء، وهو ما لم يقدر عليه اليهود.

### ب- العلاقة مع قريش وسائر العرب:

لقد نفذ الرسول صلى الله عليه وسلم حوالى ٣٨ بعثة ما بين غزوة وسرية خلال فترة حكمه، وقد استهدفت هذه البعوث في انطلاقتها قريشًا وحلفاءها أكثر من غيرهم، وكانت تتكون تشكيلات هذه السرايا والغزوات في البداية من المهاجرين، ثم التحق بهم في ما بعد الأنصار، وشكلت غزوة بدر أهم محطة

---

(١) ابن هشام، السيرة، ج. ٣، م. س. ص. ١٦٦، ٢٧٥. الصلابي، السيرة النبوية، دار ابن كثير، بيروت، ج. ٢، ط. ٣/ ٢٠٠٥، ص. ٤٠٨.

(٢) ابن هشام، السيرة، ج. ٣، م. س. ص. ٢٨٦. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ١٣٥.

(٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ٤٨.

عسكرية شارك فيها الأنصار بشكل بارز. وقد طبعت هذه المصادمات العلاقة بين قريش والمسلمين بطابع عسكري واضح، رغم بعض لحظات الهدنة القصيرة مثل هدنة الحديبية (٦هـ)، **فهل كان هذا المنحى الصراعي الذي اتخذته العلاقة بين الطرفين مشروعًا من منظور عهد الصحيفة والإسلام، أم لا؟.**

إن الصحيفة على الرغم من تقدمها السياسي، بالنظر إلى البيئة العربية، فإنها لم تستطع تجاوز الكثير من التقاليد السياسية العربية،(1) حيث سمحت للنبي صلى الله عليه وسلم باعتباره إمامًا للمسلمين بإعلان الحرب على أعدائه، دون حاجة إلى موافقة أطياف المدينة على ذلك، وخاصة من اليهود والأنصار، كما إنها لم تلزم هؤلاء القوم بالخروج معه،(2) ولهذا وجدنا معظم الخارجين معه لحرب قريش من المهاجرين، للثأر الذي كان بينهم، فقد اعتدت قريش على رسول الله، واضطرته للهجرة، ونكلت بأتباعه من المسلمين، واضطهدتهم، وقتلت، وحبست، وعذبت الكثير منهم. ومن بين العمليات الحربية التي قادها المهاجرون دون غيرهم: غزوة ودان (الأبواء)، وسرية عبيدة بن الحارث، وسرية حُمرة، وسرية سعد بن أبي وقاص، وسرية عبد الله بن جحش... إلخ.(3)

ولم يتعرض الرسول في حروبه الأولى إلى القبائل العربية غير القرشية، وأقدم على موادعة بعضها بالرغم من كفرها، ومن أمثلة ذلك قبيلة بني ضمرة، التي وادعها على هامش غزوة ودان،(4) وقبيلة خزاعة،(5) وبني مدلج التي وادعها

---

(1) الكثير من الدارسين يتناولون الصحيفة كدستور للدولة بالمفهوم المعاصر، وهو أمر غير صحيح، ولا يوافق الواقع التاريخي، فهي وإن كانت تشبه الدساتير المعاصرة، فإنها حافظت على صلتها بالتقاليد السياسية العربية، واعترفت لبعضها بالشرعية، ومن ذلك على سبيل المثال شرعية الثأر.

(2) من الإشارة الدالة في هذا السياق، التي نعثر عليها في كتب السيرة إقدام الرسول على مشاورة أصحابه وخاصة الأنصار قبل مواجهة بدر الكبرى، وتأكيدهم الخروج معه ونصرته. (ابن هشام، السيرة، ج. ٢، م. س. ص. ٢٥٨).

(3) ابن هشام، السيرة، ج. ٢، م. س. ص. ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٤٢، ٢٤٥. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ١١، ١٢.

(4) ابن هشام، السيرة، ج. ٢، م. س. ص. ٢٣٤.

(5) نفسه، ج. ٤، م. س. ص. ٣٠.

على هامش غزوة العشيرة،[1] الشيء الذي يدل على الطبيعة الثأرية للمواجهة بين الطرفين في هذه الفترة المتقدمة.

وقد نزل القرآن الكريم مبينًا لهذا المعنى ومؤكدًا له، فبعدما عاب المكيُّون وبعض العرب على المسلمين استهدافَهم قريشًا في الشهر الحرام في سرية عبد الله بن جحش، نزل قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتالٍ فيه، قل قتالٌ فيه كبير، وصدٌّ عن سبيل الله وكفرٌ به والمسجد الحرام وإخراجُ أهله منه أكبر عند الله﴾، وقد شرح هذه الآية ابن إسحاق في السيرة بقوله: «أي إن كنتم قتلتم [أيها المسلمون][2] في الشهر الحرام فقد صدوكم عن سبيل الله مع الكفر به، وعن المسجد الحرام، وإخراجكم منه وأنتم أهله، أكبر عند الله من قتل من قتلتم منهم ﴿والفتنة أكبر من القتل﴾ أي قد كانوا يفتنون المسلم في دينه، حتى يردوه إلى الكفر بعد إيمانه فذلك أكبر عند الله من القتل ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا﴾[3]: أي ثم هم مقيمون على أخبث ذلك وأعظمه، غير تائبين ولا نازعين».[4] ومن ثم، واستنادًا إلى هذه الآية، وبيانها، شرع الله تعالى ونبيه إلى جماعة المسلمين قتال قريش والقصاص منها حتى في الأشهر الحرم.

وإجمالًا، إن جل الحروب التي خاضها الرسول صلى الله عليه وسلم في الفترة الممتدة ما بين الهجرة وفتح مكة، كانت حروبًا سياسية، الهدف منها كسر شوكة قريش، والثأر منها، والتمكين للكيان السياسي الإسلامي الفتي، بحيث فهم الرسول والذين معه، أن لا قرار لهم، ولا أمان لهم، ما دامت قريش على عداوتها، ومكرِها للنبي وصحابته، ومن ثم شمروا عن ساعد الجد في حربها، وناصبوها العداء حتى أذن الله بفتح مكة. ومن هذا المنطلق استُهدِفت بعض

---

(١) أبو جعفر محمد بن حبيب، المحبر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص. ١١٠.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من عندنا.

(٣) البقرة، ٢١٥.

(٤) ابن هشام، السيرة، ج. ٢، م. س. ص. ٢٤٦. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ١٦، ١٧.

القبائل الأخرى كغطفان وبني المصطلق وبني بكر...، التي كانت حليفة قريش، كما سولمت قبائل أخرى على الرغم من كفرها.[1]

وبعد انكسار شوكة قريش، ودخول عُظم من أهل مكة في الإسلام، وذهاب التهديد الذي كانوا يمثلونه للجماعة الإسلامية، جاء الأمر بجهاد المشركين من سائر العرب، للأسباب والدواعي نفسها تقريبا التي سبق أن قاتل عليها المسلمون قريشا، وهي في مجملها أسباب سياسية. وقد أعربت سورة براءة عن هذه الأسباب بوضوح، قال تعالى: ﴿كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة، يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون﴾،[2] ﴿ألا تقاتلون قومًا نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدؤوكم أول مرة، أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين﴾.[3]

فالأمر بقتال المشركين بعد فتح مكة، وتحديدًا في السنة التاسعة للهجرة هو أمر سياسي يهدف إلى حفظ المصالح الاستراتيجية للكيان الإسلامي، والاحتياط له، ولم يكن أمرًا دينيًا يستهدف قهر الناس على اتباع محمد صلى الله عليه وسلم، فالدعوة إلى دين الإسلام، ونشره في هذه المرحلة بالذات اعتمدت وسائل غير عنيفة، قائمة على الرضا، والاقتناع، وكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يتردد في إرسال الدعاة إلى القبائل والأنحاء، بالرغم من الأخطار التي كانت تتهددهم، كما حصل لدعاة نجد، في حادثة بئر معونة المشهورة، حيث غدر بهم أهل نجد، وقُتِلوا جميعًا إلا واحدًا منهم نجا جريحًا،[4] ويوم الرجيع، حين غدر رهط عضل والقارة بدعاتهم.[5]

وأكبر انتشار حققه الإسلام في هذه المرحلة المبكرة تحقق في فترات الهدنة، والاستقرار، فعلى سبيل المثال عقب صلح الحديبية، ولما «وَضَعت

---

(١) يحكى عن خزاعة أنها كانت موضع سر رسول الله صلى الله عليه وسلم مشركها ومسلمها، وقد ظهر بعض ذلك في وساطتها في الحديبية. (نفسه، ج. ٣، م. س. ص. ٢٥٩).

(٢) التوبة، ٨.

(٣) التوبة، ١٣.

(٤) نفسه، ج. ٣، م. س. ص. ١٣٨.

(٥) نفسه، ج. ٣، م. س. ص. ١٢٣- ١٣٦.

الحرب، وآمن الناس بعضهم بعضًا، والتقوا، فتفاوضوا في الحديث والمنازعة، فلم يُكلَّم أحد بالإسلام يعقل شيئًا إلا دخل فيه، ولقد دخل تينك الستتين مثل ما كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر»،[1] ولعل أكبر دليل على ذلك، عدد الخارجين مع رسول الله إلى الحديبية، الذين لم يتجاوز عددهم الألف وأربعمئة، وعدد الخارجين معه يوم فتح مكة، والذين قدر عددهم بعشرة آلاف.[2]

وتكرس هذا النهج السلمي في نشر الإسلام بعد فتح مكة، فقد أَمَّنَ صلى الله عليه وسلم عددًا من الكفار، منهم على سبيل المثال صفوان بن أمية، وهبيرة،[3] ومنحهم الوقت الكافي لبناء عقيدتهم، والدخول في الإسلام طوعًا، كما أرسل النبي صلى الله عليه وسلم السرايا في ما حول مكة مبشرة بالإسلام وداعية إليه دون قتال،[4] والاستثناء الوحيد الذي سجلته كتب المغازي والسير في هذا الباب ما بدر من خالد بن الوليد في حق قبيلة بني جذيمة، حيث قتلهم دون وجه حق، الشيء الذي أدى بالرسول صلى الله عليه وسلم إلى التبرؤ من فعله ودفع الديات لأهالي القتلى، وتعويضهم عن خسائرهم.[5]

غير أن التحول الكبير في علاقة العرب بالإسلام حصل بعد فتح مكة، وتحديدًا في السنة التاسعة للهجرة التي تعرف بعام الوفود، وفيها نزلت سورة الفتح، حيث وفد على النبي صلى الله عليه وسلم عدد من أعيان القبائل العربية وشيوخها، التي كانت ما زالت على الكفر، وأعلنت دخولها في الإسلام، والتزمت شروطه، عن رضا ودون إكراه من أحد، ومن أبرز هذه القبائل تميم،[6] وبنو سعد،[7] وعبد قيس.[8]

---

(١) نفسه، ج. ٣، ٢٦٨، ٢٦٩.
(٢) نفسه، ج. ٣، م. س. ص. ٢٦٩.
(٣) نفسه، ج. ٤، م. س. ص. ٦٠، ٦٢.
(٤) نفسه، ج. ٤، م. س. ص. ٧١، ٧٢.
(٥) نفسه، ج. ٤، م. س. ص. ٧٢، ٧٣.
(٦) نفسه، ج. ٤، م. س. ص. ٢٠٣.
(٧) نفسه، ج. ٤، م. س. ص. ٢١٦.
(٨) نفسه، ج. ٤، م. س. ص. ٢١٧.

### ج- التشريع للجماعة:

إن قسطًا عظيمًا من التشريع في هذه الفترة المبكرة من الإسلام كان وحيًا من الله تعالى، وقرآنًا منزلًا، أراد الباري عز وجل من خلاله وضع الأسس القيمية والأخلاقية للنظام السياسي الجديد، التي قد يُقاس عليها في التشريع المدني للجماعة في كافة المجالات، وفي كل الأزمان. وبالعودة إلى هذه الأحكام في القرآن الكريم وأسباب نزولها، يتبين إصرار الإسلام على تأسيس مفهومه الخاص للعدالة، وبناء مجتمع الإنصاف، والقطع النهائي مع العادات الظالمة التي كان بعضها ما زال نافذًا في المجتمع الإسلامي بالمدينة وخارجها.

وتتبين خصوصية مفهوم العدالة الإسلامية، وأدلتها التشريعية في جل أنحاء المجتمع تقريبًا، غير أن أبلغ هذه التشريعات دلالة، ما تعلق بعناصر الهشاشة في المجتمع، كالمنهزم في حرب الثأر أو المطالبة بالدم؛ والمرأة؛ واليتيم... إلخ، ذلك أن العدالة في الفقه الجاهلي شريعة القوي وحُكْمُه، فعلى سبيل المثال، كان القصاص في القتلى، وحتى بعد نزول الإسلام، ليس عادلًا، فلم يكن قتيل بقتيل، ورجل برجل، وامرأة بامرأة، بل كان المنتصر في الثأر أو القوي يفرض شروطه، كأن يُقتل الحر بالعبد، والرجل بالمرأة، فنزل قوله تعالى: **﴿يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القِصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى﴾**،[1] لينهي هذا التفاوت غير العادل بين أبناء المجتمع الواحد والدين الواحد.[2] وفي اليتامى نزلت عدة أحكام تعالج العادات الظالمة التي كانت سائدة، كقوله تعالى: **﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا، كأنما يأكلون في بطونهم نارًا، وسَيَصْلون سعيرا﴾**،[3] فعَدَلَ المتصرفون في أموال الأيتام - بهذا الحكم - عن استغلال ميراث الأيتام.[4] وفي موضوع المرأة، كان الرجال

---

(١) البقرة، ١٧٧.

(٢) أبو الحسن الواحدي، أسباب النزول، تحقيق كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٩١، ص. ٥٢، ٥٣.

(٣) النساء، ١٠.

(٤) الواحدي، أسباب النزول، م. س. ص. ٧٣، ٧٤.

يطلقون النساء مرات عديدة، ودون حد، فكان الرجل، وقبل انتهاء عدة المرأة المطلقة يراجعها، ثم يطلقها، وهكذا، الشيء الذي كان يتسبب في ضرر نفسي واجتماعي عظيم للمرأة،[1] فنزل حكم الله إنصافا للمرأة ﴿الطلاق مرتان، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾.[2]

إن هذا التوجه الإنساني، العدلي للإسلام، والذي دلت عليه معظم التشريعات والأحكام القرآنية التي همت قضايا المجتمع والعلاقات العامة، سيظهر بوضوح - أيضًا - في تصرفات الرسول وأحكامه المختلفة ذات الطبيعة السياسية. ونظرًا لتعذر الإحاطة بهذا النوع من الأحكام في كافة أبواب الشريعة، وتعذر - أيضًا - بيان حِكمها وعِللها، فإننا سنقصر حديثنا على أمثلة مستقاة من باب واحد وهو باب المزارعة وبعض البيوع المرتبطة به.

جاء النبي صلى الله عليه وسلم المدينة، وغالب أهلها يتعاطون الزراعة بأنواعها المختلفة، وفق أعراف وتقاليد وأحكام راسخة ورثوها عن أسلافهم. وقد كانت هذه التقاليد غير متوازنة، كما هو حال كل شأن جاهلي تقريبًا، وسببًا في كثير من النزاعات والمشاجرات بين أهلها. وبعد إسلام غالبية أهلها، وقبولهم بالرسول صلى الله عليه وسلم إمامًا لهم، وحاكمًا فيهم، أتيح للنبي صلى الله عليه وسلم تعديل كثير من مظاهر الخلل في هذا المجال، وأصدر أحكامًا عديدة، بهدف رفع الظلم، واستئصال أسباب النزاع والفتنة.

كانت أغلب المعاملات الزراعية لأهل المدينة قبل ظهور الإسلام، وفي أيامه الأولى محاقلة،[3] ومؤاكرة،[4] وكانت بعض أنواع هذه المعاملات تؤدي

---

(١) نفسه، ص. ٨١.

(٢) البقرة، ٢٢٧.

(٣) المحاقلة: اكتراء الأرض بالحنطة أو الذهب أو شيء آخر. (ابن منظور، لسان العرب، الأربعاء ١٨ شتنبر الرابط التالي
المحاقلة#www.baheth.info/all.jsp?term=0)

(٤) المؤاكرة: المزارعة على نصيب معلوم مما يزرع في الأرض، وهي المخابرة. (ابن منظور، لسان العرب، الأربعاء ١٨ شتنبر الرابط التالي:
مؤاكرة#www.baheth.info/all.jsp?term=0

إلى كثير من النزاعات والمظالم، يرجع أغلبها إلى شكل توزيع المحاصيل، والماء، وظلم القسمة، خاصة بعد امتهان كثير من المهاجرين الزراعة، ودخولهم مع الأنصار في هذا النوع من المعاملات إذ لم تكن لهم أرض،[1] وقد ورد أن الأنصار قالت للمهاجرين: «تكفونا المؤونة في النخل بتعهده بالسقي والتربية، ونُشْرِكَكم في الثمرة، واتفقوا على ذلك».[2]

ومن أمثلة هذه المعاملة كراء سائر الأرض على أن يكون للمالك جزء محدد منها، وللعامل الجزء الآخر، فلربما أَخرجت الأولى ولم تُخرج الثانية، فيقع الخلاف، والتنازع،[3] ومعاملة الأجراء على القِصَارَة، وهي ما بقي من الحب في السنبل، مما لا يتخلص بعد التذرية، فيكون ذلك مدخلا للفساد واتهام الأجير بتعمد استغلال هذا الشرط، للزيادة في القصارة.[4]

وقد عُرضت على النبي صلى الله عليه وسلم كثير من قضايا المحاقلة والمؤاكرة، تناولتها أبواب المزارعة في كتب الحديث بنوع من الاستفاضة، ويبدو من خلالها حرص النبي صلى الله عليه وسلم على نزع فتيل التوتر الاجتماعي، وتحقيق العدل والإنصاف، حيث نهى عن هذه المعاملة تجنبًا لتبعاتها،[5] كما نهى - أيضا - عن القِصَارة، فقد روى مسلم في صحيحه: «كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم،[6] فنصيب من القِصْرِيِّ ومن كذا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**من كانت له أرض فليزرعها أو فليحرثها أخاه وإلا فليدعها**».[7]

---

(١) عبد الجواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج. ٧، نشر بمساعدة جامعة بغداد، ط. ٢/ ١٩٩٣، ص. ٢١٨.

(٢) عبد الجواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ج. ٧، م. س. ص.٢١٨.

(٣) قال رافع بن خديج: «كنا نكري الأرض على أن لنا هذه ولهم هذه فربما أخرجت هذه ولم تخرج هذه فنهانا عن ذلك وأما الورق فلم ينهانا». (رواه مسلم، كتاب البيوع).

(٤) عبد الجواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ج. ٧، م. س. ص. ٢١٧.

(٥) قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما تصنعون بمحاقلكم، قلت نؤجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير قال: لا تفعلوا، ازرعوها أو ازرعوها أو أمسكوها»، وفي حديث آخر قال: «فليزرعها أو ليمنحها، فإن لم يفعل فليمسك أرضه»، رواه البخاري في كتاب المزارعة.

(٦) المخابرة: المزارعة ببعض ما يخرج من الأرض.

(٧) رواه مسلم في كتاب البيوع.

أما البيوع الزراعية التي كانت شائعة بينهم، والتي راجعها الرسول للأضرار الناجمة عنها، بيع المخاضرة،[1] والمزابنة،[2] وذلك لمقدار المجازفة الكبير الذي يكتنف هذا النوع من البيع، فقد يحصل أن لا تتم هذه الثمار، وتفسد قبل أوانها، بسبب مرض، أو عارض مناخي... إلخ، وهو ما دفع النبي صلى الله عليه وسلم الإمام إلى منع بيعها، اتقاءً للظلم والنزاع معًا.[3]

إن هذه الأحكام التي صدرت عن الرسول الإمام في هذا المجال، هي مثال صغير يبرز طبيعة السلطة التي تصرف فيها النبي صلى الله عليه وسلم، والغاية من ورائها، فقد قام عليه السلام بجهد جبار لتقويم الوضع الاجتماعي والاقتصادي الذي كانت تعيشه الجماعة الإسلامية بالمدينة، وتسويته في ضوء القيم العليا التي جاء بها الإسلام، وفي مقدمتها قيمة العدل، فجل التشريعات التي صدرت عنه كإمام للجماعة في هذه المجالات وما شابهها كان القصد منها الرفع من منسوب العدل في الواقع، والتقليل إلى أقصى درجة ممكنة من الظلم والعدوان، وقانون الجاهلية، الذي لا يعترف للضعيف بحق.

***

إن الشرعية التي اكتسبتها السلطة السياسية التي مارسها الرسول صلى الله عليه وسلم استنادًا إلى وثيقة الصحيفة عرفت تطورات مهمة خلال العشر سنوات من حكمه، اهتمت - أساسًا - بالعلاقة باليهود والمشركين، ففي البداية كان العدوان على اليهود أو المشركين عامة تصرفًا غير شرعي، سياسيًا وأخلاقيًا، باعتبارهم جزءًا من الأمة، متساوين مع غيرهم في الحقوق، أو ممن بينهم وبين المسلمين موادعة تضمن لهم الأمن وحسن الجوار (المشركون)، غير أن الخيانات المتكررة التي تورط فيها اليهود، والمؤامرات التي حاكها المشركون ضد المسلمين اضطرت الجماعة لمراجعة علاقتها بهذين المكونين، وأعلنت الحرب عليهما.

---

(١) المخاضرة: بيع الثمار قبل ظهور صلاحها.

(٢) المزابنة: بيع التمر الرطب في النخل، أو العنب في الكروم بالتمر والزبيب.

(٣) عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمخاضرة والملامسة والمنابذة والمزابنة». رواه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع المخاضرة.

وقد أدت هذه التطورات إلى فقدان الأمة لطابعها التعددي، وخاصة بعدما طرد اليهود من المدينة، وضيق عليهم في المنازل القريبة منها، وجاء الأمر بقتال المشركين، ووصية النبي صلى الله عليه وسلم عند موته بألا يترك بجزيرة العرب دينان.[1]

وبالتالي، فالتطور الذي عرفته شرعية السلطة السياسية في هذه الفترة المبكرة كان تطورًا سياسيًا، أملته المصلحة العليا للأمة، وضروراتها الأمنية، ولا علاقة له بالمبادئ والأصول الدينية التي أظهرت حرص الإسلام على الحرية الدينية، وحق جميع الأطياف في العيش الآمن داخل الدولة الإسلامية.

## ٤- السلطة السياسية بين الديني والمدني: العبرة بحكمة اللفظ لا بعمومه.

إن السلطة السياسية التي بلورها الاجتماع السياسي الإسلامي أول الأمر في المدينة، وفي سائر أنحاء الجزيرة التي امتدت إليها في ما بعد، استمدت شرعيتها من «المجتمع المديني» الذي نشأ في يثرب عقب الهجرة وليس من النص، الشيء الذي جعلها سلطة مدنية بامتياز، وتجلى هذا الأمر بوضوح في الغايات المرجوة منها، التي كانت - كما أسلفنا القول - غايات موضوعية تعبر عن حاجات الناس، وهمومهم التاريخية، وتجلت - أيضًا - في حاجة هذه السلطة الماسة إلى موافقة الجماعة، بالرغم من وجود النبي صلى الله عليه وسلم.

ومقتضى هذا الكلام، أن ظهور هذه السلطة لم يكن بوحي من الله تعالى، ولم يرد في القرآن الكريم، وفي نصوص السنة أمرٌ للرسول والجماعة بتأسيس سلطة، وترك هذا الأمر لتدبيرهم، وحكمتهم، وخبرتهم، وهو ما

(١) ابن هشام، السيرة، ج. ٣، م. س. ص. ٣٠١. وقد روى الإمام مالك في كتاب الجامع من الموطأ في باب فضائل المدينة، حديثا بهذا المعنى، جاء فيه: «أن رسول الله قال لا يجتمع دينان في جزيرة العرب».

ظهر في نضجها التدريجي، وتحولها من طور تاريخي لآخر، حسب الأحوال وتغير الظروف، وقد بينا سابقًا بعض هذه التحولات التي شهدتها منذ عهد الصحيفة وإلى وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، غير أن الاعتراض الذي يواجه به هذا الاستنتاج، هو ما دلالة الآيات القرآنية وتصرفات النبي صلى الله عليه وسلم التي عالجت وقائع وأوضاع سياسية وأمنية واجتماعية مختلفة؟ ألا تجعل هذه الأحكام والأوامر الدينية من السلطة السياسية في المجال الإسلامي سلطة دينية؟. وسنحاول في ما يلي مناقشة هذه المسألة انطلاقًا من بعض الأمثلة القرآنية.[1]

صحيح، أن القرآن نزل مفرَّقًا، ومنجمًا، قال عز وجل: ﴿وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا﴾،[2] وكان «بين أوله وآخره عشرون أو نحو من عشرين سنة»،[3] غير أن هذا الارتباط بين النص والواقع، لا يعني تحكم النص في الواقع (التاريخ)، وأن أحكام القرآن وتوجيهاته العملية كانت سابقة للأحداث أو على الأقل متزامنة معها، وهو ما يجعل تصرفات المؤمنين تصرفات تنفيذية في المقام الأول، بل حقيقة الأمر خلاف ذلك، ففي كثير من الحالات كانت التجربة أو الحكم باصطلاح فقهاء علوم القرآن سابقًا للتنزيل، وقد أفرد هؤلاء هذه القضية بالبحث في مصنفاتهم في مبحث «ما تأخر حكمه عن نزوله، وما تأخر نزوله عن حكمه».[4]

---

(١) ميز المهدي شمس الدين في سياق بيان ضرورة الحكومة أو السلطة السياسية بين قسمين من المجتمعات: قسم ينشئ نظامه وحكومته استجابة للضرورات الناشئة عن طبيعة الاجتماع البشري...؛ وقسم تدعوه رسالة مقدسة إلى إقامة هذا النظام، والسلطة، واعتبر السلطة السياسية الإسلامية من النوع الثاني، وهو أمر – في نظرنا– مجانب للصواب، فالنظام الإسلامي لا يختلف عن النوع الأول، فالدين هو أحد أبعاد طبيعة الاجتماع البشري. (المهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٢، ص. ٦٧).

(٢) الإسراء، ١٠٦.

(٣) الواحدي، أسباب نزول القرآن، م. س. ص. ٩.

(٤) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج. ١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٢، ص. ٢٣٨. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج. ١، مكتبة التراث، القاهرة، ص. ٣٢.

فالأمثلة التي يسوقها الفقهاء للدلالة على تقدم التنزيل على الحكم (التطبيق العملي) معظمها من القرآن المكي، مثل قوله تعالى: ﴿قد أفلح من تزكى. وذكر اسم ربه فصلى﴾،[1] الذي رأى فيه البعض أمرًا مبكرًا بالزكاة. وقوله تعالى: ﴿لا أقسم بهذا البلد. وأنت حل بهذا البلد﴾،[2] والذي رأى فيه البعض إشارة إلى فتح مكة، التي أحلها الله لنبيه ساعة من نهار. وقوله تعالى: ﴿ومن أحسن قولًا ممن دعا إلى الله وعمل صالحًا﴾،[3] فقد قالت عائشة وابن عمر وعكرمة إنها نزلت في المؤذنين، والآية مكية، ولم يشرع الأذان إلا بالمدينة.[4]

أما الأمثلة التي يسوقها هؤلاء العلماء للدلالة على تقدم الحكم أي العمل على التنزيل، فهي كثيرة، منها فرض الوضوء مع فرض الصلاة بمكة، غير أن الآية التي تتناول الوضوء نزلت بالمدينة، ﴿يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾،[5] وأيضًا توزيع الصدقات على الفقراء، فقد فرضت الزكاة في أوائل الهجرة، لكن آية توزيعها ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾،[6] تأخرت إلى السنة التاسعة للهجرة.[7]

إن هذه الحقيقة المتفق عليها بين فقهاء علوم القرآن توفر لنا حلًا ذا مصداقية لهذه الإشكالية، فباستقراء القرآن الذي نزل معالجًا لقضايا سياسية، يبدو أن معظمه من النوع الذي يدخل في باب «ما تأخر نزوله عن حكمه»،

---

(١) الأعلى، ١٤، ١٥.

(٢) البلد، ١، ٢.

(٣) فصلت، ٣٣.

(٤) السيوطي، الإتقان، ج. ١، م. س. ص. ٢٣٨- ٢٤١.

(٥) المائدة، ٧.

(٦) التوبة، ٦٠.

(٧) السيوطي، الإتقان، ج. ١، م. س. ص. ٢٤٢ - ٢٤٣. الزركشي، البرهان، ج. ١، م. س. ص. ٣٣، ٣٤.

ولدينا أمثلة كثيرة عنه تنأى عن الحصر، منها قوله تعالى: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾،[1] التي نزلت بعدما أبى رسول الله مسايرة أهواء بعض اليهود، والحكم لهم ظلما في بعض القضايا، فجاءه هذا الخطاب التنبيهي من الله.[2] وقوله تعالى: ﴿يسألونك عن الأنفال﴾،[3] ونزلت في غزوة بدر بعدما اختلف الصحابة حول قسمة الغنائم، وأكدت موقف النبي صلى الله عليه وسلم القاضي بالقسمة بالسوية.[4] وقوله تعالى: ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه﴾،[5] ونزلت بعدما اعترضت سرية عبد الله بن جحش عير تجارة لقريش، وقتلت، وسبت، فنزل القرآن مجيزًا لها القتال في هذا الشهر، وملتمسًا لها الأعذار.[6]

غير أن أشد آي القرآن ارتباطًا بالتدبير والسياسة هو ما كان من المسلمين بعد فتح مكة في علاقتهم بالمشركين من قريش، وسائر العرب، حيث كانت بينهم عهود خاصة، وأخرى عامة، تمنح المشركين مجموعة من الحقوق، من قبيل الحج، والطواف بالبيت عراة، والأمن في الأنفس... إلخ، فنزلت سورة براءة ناقضة لكل هذه العهود، سواء منها الخاصة أو العامة، فقال تعالى: ﴿براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين، فسيحوا أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزي الكافرين﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم. إن الله غفور رحيم﴾.[7]

---

(١) المائدة، ٤٩.

(٢) الواحدي، أسباب النزول، م. س. ص. ٢٠٠. السيوطي، أسباب النزول، م. س. ص. ١٠٣.

(٣) الأنفال، ١.

(٤) الواحدي، أسباب النزول، م. س. ص. ٢٣٤- ٢٣٦. السيوطي، أسباب النزول، م. س. ص. ١٢١.

(٥) البقرة، ٢١٧.

(٦) الواحدي، أسباب النزول، م. س. ص. ٦٩. السيوطي، أسباب النزول، م. س. ص. ٤١، ٤٢.

(٧) التوبة، ١، ٢، ٥.

ومن ثم، إن الأسلوب الذي كان يتدخل به الوحي في الشأن السياسي، انطلاقًا من هذه الأمثلة وغيرها مما لم نذكر، كان أسلوبًا بعديًا، يؤكد مدنية السلطة في الإسلام وليس العكس، حيث كان الرسول الإمام صلى الله عليه وسلم مع صحابته يتخذ القرار الذي يراه مناسبًا في النوازل والأحداث، مستحضرًا الغايات الأخلاقية والإنسانية لرسالة الإسلام، وبإمكانات مدنية (عقلانية)، وكان الوحي بعد ذلك ينزل على الرسول النبي صلى الله عليه وسلم مزكيًا، أو معدلا، أو لاغيًا للقرار، وهذا الشكل من التدخل، ومهما كانت وجهته، يبقى تدخلًا تربويًا وتعليميًا لجماعة في طور البناء، الهدف منه صون القيم الأساسية لرسالة الإسلام، وهداية الناس إليها، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الاستناد إليه للقول بدينية السلطة في الإسلام.

إن إدراك العلاقة بين الوحي والسلطة السياسية في الإطار الإسلامي على هذا النحو يدعونا وبإلحاح إلى ضرورة إعادة قراءة الرسالة السياسية للإسلام التي تجلت في عدد من سور وآيات القرآن الكريم في ضوء أسباب النزول والتاريخ، وذلك بغية فهم الغاية الأخلاقية والسياسية وراء هذا النوع من التنزيل، وتعتبر هذه القراءة الاجتهادية في أركانها الأساسية هُدى الإسلام، وخطابه التكليفي، الذي يراد من السياسي المسلم التزامه في جميع الأحوال والأعصار.

ولا يخفى على المتتبع اللبيب أن هذه القراءة لها من القوة والوجاهة العلمية من جهة، ولها - أيضًا - من العوائد الحضارية العملية من جهة ثانية، ما يجعلها قادرة على تعويض قراءة أخرى تنظر لآي القرآن المتعلقة بالسياسة كأحكام تستوجب التطبيق، ولا تتيح للمكلفين مجالًا للاجتهاد فيها، مهما كانت الدواعي والأسباب، وقد تسببت هذه القراءة في كثير من الخسائر للأمة المسلمة عبر تاريخها، ولا سيما في الفترة المعاصرة.

ويمكن تحديد بداية هذا الخلل المزمن في المنظومة الثقافية الإسلامية، ببداية الحديث عن طرق استثمار الخطاب الشرعي، وظهور قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» في الفكر الأصولي، فقد ساعدت هذه القاعدة

**الفقهاء والأصوليين على التخلص من التاريخ، وظروف النزول، وجعلت من الأحكام السياسية قوانين مجردة مطلوبة لذاتها، لا للحكم الكامنة وراءها، في حين أن المقاربة السليمة لآي القرآن السياسية، يجب أن تجمع النص إلى سببه ما أمكن ذلك، بحثًا عن الحكمة من ورائه، التي تشكل جوهر الرسالة وقيمها الخالدة، ويمكن صوغ هذه المقاربة على النحو التالي: «العبرة بحكمة اللفظ لا بعمومه، ولا بخصوص سببه».[1]**

---

(١) لقد كان هاجس الأوائل وعلى رأسهم الأصوليون بقولهم «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» مواكبة مستجدات الواقع تشريعيًا، ونقل الأحكام الخاصة، إلى نوازل أخرى تشبهها وما إلى ذلك، أما هاجسنا اليوم هو حل إشكال عدم قابلية هذه العمومات للتطبيق بسبب الانقلاب التاريخي الكبير الذي حصل بعد ١٥ قرنًا من نزول الإسلام، ومن ثم، وسعيًا منا لتحقيق استمرارية الرسالة الإسلامية، وجدنا أنفسنا مضطرين للعودة للاتصال بالأسباب مرة ثانية، لا بهدف إلغاء الشريعة وتخصيص الإسلام، بل من أجل استخلاص قيم الإسلام الخالدة، التي تساعدنا على تأطير التاريخ الراهن تأطيرًا إسلاميًا، وخاصة في المجال السياسي. لمراجعة مفهوم المتقدمين لقاعدة العبرة بعموم اللفظ...، يرجع إلى الزركشي، البرهان في علوم القرآن،ج. ١، تحقيق محمد أبو الفضل، مكتبة دار التراث، القاهرة، ص. ٣٢. والسيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج. ١، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، منشورات وزارة الأوقاف السعودية، ص. ١٩٦، ٢٠١.

## - II -

# دولة الرسول: المؤسسات والهياكل

لا نكاد نجد اختلافًا بين الباحثين على أن أول كيان سياسي عرفه التاريخ الإسلامي، كان ذاك الذي أسسه الرسول صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة بالمدينة، وقاده بنفسه مدة تقرب من عشر سنوات، وإلى أن وافته المنية عليه السلام سنة ١١هـ. وقد كان هذا الكيان الذي نسميه الدولة، الوعاء المؤسساتي والإداري لممارسة السلطة السياسية الناشئة حديثًا عقب الموادعة الشهيرة التي أشرف عليها الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة بعد نزوله بها، والتي دخل فيها معظم الطيف الاجتماعي المدِيني، وخاصة المسلمين واليهود، والتي اشتهرت بعهد الصحيفة.

وبالرغم من الاتفاق الحاصل بين الباحثين حول وجود الدولة في المجال الإسلامي في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام، وانحصار الخلاف بينهم في جوانب هامشية لا اعتبار لها تقريبًا، فإن تمثلاتهم، وأوصافهم لها ما زالت غامضة، أو في أحسن الأحوال غير واضحة،[1] وتعكس بعضٌ من الأسئلة التالية جوانب من الغموض والعتمة في مفهوم الدولة الإسلامية زمان الرسول صلى الله عليه وسلم:

---

(١) إن أكثر الكتب والدراسات التي خاضت في موضوع الدولة الإسلامية صدرت عن مفكرين وكتاب ليس لهم ما يكفي من المعرفة التاريخية، وركزوا بالأساس على قضايا نظرية وفلسفية وسياسية، الشيء الذي جعل الكثير من تمثلاتهم عن هذه الدولة في جذورها وأصلها التاريخي غير دقيقة وغامضة، ويكفي للتأكد من هذه الخاصية مراجعة بعض النصوص الرائجة في المجال الثقافي العربي، وخاصة ما كتبه بعض مفكري الحركة الإسلامية، ونظرائهم من دعاة الحداثة والعلمانية.

فعلى سبيل المثال؛ ما هي المكونات المؤسساتية لدولة الرسول صلى الله عليه وسلم؟ وأين كانت تمارس أشغالها؟ وكيف كانت تدار شؤونها؟ وما هي اختصاصات ومهام قادتها وأمرائها؟ وما هي طبيعة هذه الدولة انطلاقا من صورتها الواقعية؟

### ١. دولة المدينة: الحدود، والسكان:

إن قضايا من قبيل الحدود والسكان في الدولة الإسلامية في عهد الرسول صعبة، والبحث فيها يعاني من ندرة المصادر، وغفلة المؤرخين...، وهو ما يجعل دقة الأخبار والتحليل في هذا المقام غاية علمية صعبة المنال. وبالرغم من هذه الصعوبات التي تشكل عقبات كافية لتبرير الهروب والانصراف عن هذا الموضوع إلى غيره، فإننا سنحاول قدر المستطاع، الإتيان ببعض الأخبار، والتقديرات، والتصورات التي تسهل علينا تصور الدولة الإسلامية في هذه الفترة المتقدمة من تاريخ الإسلام.

لقد بلغت الدولة الإسلامية أقصى امتدادها في السنوات الأخيرة من حكم الرسول صلى الله عليه وسلم، وخاصة في السنة العاشرة من الهجرة، والتي تُسمى سنة الوفود، ففي هذا العام جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم عدد من وفود العرب من أطراف الجزيرة، ومناطقها النائية معلنة إسلامها، وداخلة في دولته، ومن أشهر هذه القبائل تميم، والأزد، وغبد القيس، وكلها من قبائل شرق الجزيرة، وقبائل بني زبيد، وكندة، ووفد ملوك حمير، وهي من قبائل جنوب الجزيرة... إلخ.[(١)]

ومن ثم، كانت دولة الرسول في حدود السنة العاشرة للهجرة وقبيل وفاته عليه السلام، تمتد من البحر الأحمر غربًا إلى مياه الخليج شرقا حيث ديار عبد القيس وتميم ومملكة البحرين؛ ومن تبوك شمالا إلى اليمن جنوبا، ولم ينغص

---

(١) حول مواطن بعض القبائل انظر الخرائط في حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، منشورات الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط. ١/ ١٩٨٧، ص. ٥٧، ٥٨. علي الصلابي، السيرة النبوية، ج. ٢، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط. ٣/ ٢٠٠٥، ص. ٧٦٦.

على المسلمين هذه الوحدة السياسية سوى خروج مسيلمة الكذاب في أهل اليمامة، والأسود العنسي في اليمن ما بين السنة العاشرة والحادية عشرة للهجرة.

أما في ما يتعلق بتعداد سكان هذه الدولة، فإن جل المصادر التي بين أيدينا، غفلت عنه، ولا تمدنا بأية أرقام، وأقصى ما نجده في هذا السياق، أرقام الجيوش والعساكر، التي ذكرها الإخباريون على هامش اللقاءات الحربية، كعدد الداخلين إلى مكة مع رسول الله في الفتح، الذي قدر بعشرة آلاف،[1] وعدد المشاركين في بعض الغزوات الأخرى كغزوة حنين، التي نهض فيها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ١٢ ألف رجل، وسبى فيها ٦ آلاف من النساء والأطفال؛[2] وغزوة الأحزاب التي فاق عدد المتحزبين فيها من المشركين ١٠ آلاف...،[3] وهذه الأرقام بغض النظر عن دقتها، والمبالغات التي اكتنفتها في أحيان كثيرة، لا تفيد في تكوين فكرة موضوعية عن عدد سكان دولة الرسول صلى الله عليه وسلم، وإن أي سعي لذلك، انطلاقًا من هذه الأرقام، هو سعي محدود الفائدة، ونتائجه ضرب من الخيال.

لكن وبالرغم من هذه الصعوبات التي تحول دون معرفة دقيقة بعدد السكان في دولة الرسول، فالظاهر من خلال الأرقام التي وصلتنا، والتي تتعلق بقوام القبائل في الحروب وغيرها، أن عدد سكان شبه الجزيرة في هذه المرحلة كان محصورا في الآلاف، ولم يتعداها إلى الملايين.

### ٢. رئاسة الدولة:

كان النبي صلى الله عليه وسلم رئيس الدولة، والمسؤول عن كافة شؤونها، يمارس مهامه السياسية في أوضاع وظروف مختلفة، تخلو - تقريبًا - من «التراتيب» (التقاليد) والتعقيد، فلم تكن إدارة الدولة - من هذه الناحية

---

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ١٥٦.

(٢) ذكر الواقدي في المغازي حديثًا لرسول الله جاء فيه: خير الأصحاب أربعة، وخير السرايا أربعمئة، وخير الجيوش أربعة آلاف. (الواقدي، المغازي، ج. ٣، م. س. ص. ٨٩٠).

(٣) الواقدي، المغازي، ج. ٣، م. س. ص. ٤٤٤.

- تختلف كثيرًا عن إدارة العائلة أو القبيلة، فرئيس الدولة كان يباشر مهامه في المنزل والطريق والمسجد، وفي الحل والترحال، فحيثما عرضت له مشكلة أو قضية تناولها، وقرر بشأنها، دون تعقيدات وإجراءات خاصة.

لكن وبالرغم من هذه البساطة البادية على رئاسة الدولة في هذه الفترة، والتي لا تقبل المماحكة، فإن الكثير من القرارات، وقضايا الحكم، واللقاءات السياسية كانت تتم في المسجد،[١] الذي كان المؤسسة العمومية الوحيدة في هذه الفترة، والتي يحق لكافة أفراد الجماعة ولوجها، وفي سائر الأوقات، وبها كانت تعقد اللقاءات والاستقبالات السياسية والدعوية، بما فيها استقبال أهل الديانات الأخرى، وخاصة المشركين، حيث كانت بمثابة مقر رئاسة الدولة، ومما يعزز هذا المعنى في مفهوم المسجد، وجود أخبار كثيرة ومتواترة، دالة على دوره السياسي، من ذلك: وجود حظيرة به لحبس السبايا،[٢] ونزول السفراء والوفود به طلبًا لمقابلة الرسول القائد... إلخ؛[٣] فعلى سبيل المثال عندما جاء وفد ثقيف النبي صلى الله عليه وسلم، وهم على كفرهم، استقبلهم في المسجد، وضرب عليهم قبة في أحد أنحائه - كما يزعم البعض - وجرت بينه صلى الله عليه وسلم وبينهم المفاوضة،[٤] وأيضا عندما وفد بنو تميم على رسول الله صلى الله عليه وسلم نزلوا بالمسجد، ونادوا الرسول من وراء الحجرات، وخرج إليهم، وخاض معهم في حاجتهم،[٥] ونفس الشيء تكرر مع وفد كندة،[٦] كما إن رسول بني سَعْد ضمامَ بن ثعلبة جاء رسول الله وهو بالمسجد مع أصحابه، وأغلظ له في المسألة في أمور عقدية مختلفة.[٧]

---

(١) كان بالمدينة أكثر من مسجد، وأشهر هذه المساجد التي بنيت في عهد الرسول مسجد قباء، غير أن أمور الدولة كانت تدار من المسجد الذي أسسه النبي صلى الله عليه وسلم الملاصق لداره.

(٢) نفسه، ص. ١٨٧.

(٣) قال جبير بن مطعم إنه أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في فداء بدر، قال ابن جعفر في فداء المشركين وما أسلم يومئذ، فدخلت المسجد ورسول الله يصلي المغرب... (مسند الإمام أحمد، أول مسند المدنيين، حديث جبير بن مطعم (١٦٣٢١)).

(٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١٩٩٧، ص. ١٨٠.

(٥) نفسه، ص. ١٨٨- ١٩٠.

(٦) نفسه، ص. ٢٠٠.

(٧) نفسه، ص. ١٩٣.

ولم يقتصر دور المسجد في هذه الفترة كمؤسسة عمومية على ما هو سياسي وديني، بل تجاوزه إلى أدوار أخرى اجتماعية وترفيهية وتعليمية، فكان مدرسة مفتوحة لتعليم الصحابة القرآن والدين،[١] ومأوى الفقراء من الصحابة،[٢] ويحتضن بعض الأنشطة الترفيهية من إنشاد ولعب... إلخ.[٣]

وكان المسجد لهذا العهد يتكون من قاعة فسيحة للصلاة، وبعض المرافق الأخرى، كالصُّفَّة، وهي مكان مقتطع من المسجد، كان يأوي إليه الغرباء والفقراء من الصحابة، ويبيتون فيه؛[٤] وسدَّة، وهي الظلال المسقفة عند باب المسجد،[٥] وحظيرة لحبس السبايا، بالإضافة إلى حجرة خاصة بالرسول صلى الله عليه وسلم كان يحتجر بها للصلاة وغيرها.[٦]

وتبدو بساطة وتلقائية رئاسة الدولة الإسلامية في هذه الفترة بصورة أكثر وضوحًا في طريقة اشتغالها، والأسلوب الذي كانت تتخذ به عدد من القرارات الاستراتيجية والحيوية كقرار الحرب في بدر؛ والخروج لملاقاة قريش في أحد؛ وإدارة معركة غزوة الخندق أو غزوة الأحزاب... إلخ، ففي بدر، بعدما علم القائد/ الرسول خروج قريش لملاقاته، وعزمها على حربه، وهو غير مستعد لذلك، استشار الناس في الأمر، فتحدث أبو بكر، وعمر، والمقداد بن عمرو، بالإضافة إلى الأنصار الذين تحدث نيابة عنهم سعد بن معاذ، وكلهم وافقوا

---

(١) حدثنا أبو إسحاق قال: رأيت رجلًا سأل الأسود بن يزيد وهو يعلم القرآن في المسجد.... (صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ما يتعلق بالقراءات).

(٢) صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب السمر مع الضيف والأهل.

(٣) قالت عائشة رضي الله عنها: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يسترني بردائه وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون في المسجد حتى أكون أنا التي أسأم. (صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب نظر المرأة إلى الحبش ونحوهم من غير ريبة).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، أبواب استقبال القبلة، باب نوم الرجال في المسجد.

(٥) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، حديث وما أعددت للساعة. وصحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب القضاء والفتيا في الطريق.

(٦) عن زيد بن ثابت قال: احتجر رسول الله صلى الله عليه وسلم حجيرة مخصفة أو حصيرًا، فخرج رسول الله يصلي فيها فتتبع إليه رجال وجاؤوا يصلون بصلاته... إلى آخر الحديث. (صحيح البخاري، كتاب الآداب).

على مواجهة قريش وحربها، ويظهر من تفاصيل الروايات المختلفة التي ذكرت تسلسل أحداث غزوة بدر الكبرى أن هذه الاستشارة كانت بسيطة في ظروفها، وشكل انعقادها.[1]

وفي السياق نفسه، عندما عزم رسول الله على الحرب، أمر جيشه بالتحرك، ونزَلَ موضعًا لم يرق لأحد الصحابة، وهو الحُبَاب بن المنذر بن الجموح، واعترض عليه قائلًا: «يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخره، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة؛ فقال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نعور ما سواه من القلب، ثم نبني عليه حوضا فتملؤه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله: لقد أشرت بالرأي».[2]

وفي غزوة أحد، كان النبي صلى الله عليه وسلم يميل إلى البقاء في المدينة، منتظرًا جيش قريش، ومعه عبد الله بن أبيّ بن سلول وآخرين، غير أن جمهورًا من الصحابة، أغلبهم من المهاجرين، كان لهم رأي آخر، ورأوا الخروج لملاقاة جيش قريش، فوافقهم رسول الله، واختار الخروج بالرغم من عدم اطمئنانه لهذا القرار، ذلك أنه بعدما سمع صلى الله عليه وسلم «بنزول المشركين من قريش وأتباعها أُحُدًا، قال لأصحابه: أشيروا علي ما أصنع! فقالوا: يا رسول الله، اخرج بنا إلى هذه الأكلب... وكان رسول الله يعجبه أن يدخلوا عليه المدينة، فيقاتلوا في الأزقة».[3]

وفي غزوة الخندق، حاول النبي صلى الله عليه وسلم تفكيك تحالف الأحزاب، وفكّ حصارهم المحكم، ففاوض غطفان على أن يعطيها ثلث ثمار المدينة، على أن ترجع عنه، فجرى الصلح بينه وبينهم، وكُتب كتابه، لكن قبل الإشهاد على هذا الاتفاق وتفعيله، بعث النبي إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة،

---

(١) نفسه، ص.٢٥، ٢٦، ٢٧.

(٢) نفسه، ص. ٢٩.

(٣) نفسه، ص. ٦٠.

«فذكر ذلك لهما، واستشارهما فيه فقالا: يا رسول الله؛ أمر تحبه فنصنعه، أم شيء أمرك الله عز وجل به؛ لا بد لنا من عمل به، أم شيء تصنعه لنا؟ قال: لا، بل لكم، والله ما أصنع ذلك إلا أني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم شوكتهم لأمر ما ساعة. فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله؛ قد كنا نحن وهؤلاء القوم على شرك بالله عز وجل وعبادة الأوثان، ولا نعبد الله ولا نعرفه؛ وهم لا يطمعون أن يأكلوا منا تمرة إلا قرى أو بيعًا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام، وهدانا له، وأعزنا بك، نعطيهم أموالنا! ما لنا بهذا من حاجة؛ والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم. فقال رسول الله: فأنت وذاك! فتناول سعد الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال ليجهدوا علينا».[1]

ومن أهم الاختصاصات والمهام التي كان يمارسها رئيس الدولة في هذه الفترة قيادة الجيش، وبعث السرايا؛[2] والحكم في الفيء وقسمته بين أهله، والقضاء والفصل في المنازعات؛[3] وتعيين الأمراء والولاة؛[4] وبعث السفراء والرسائل إلى رؤساء وملوك الأقوام الآخرين... إلخ.[5]

وإجمالا؛ كان النبي صلى الله عليه وسلم رئيس الدولة يمارس مهامه بأسلوب بسيط، منفتح على الشورى، وقابل للمراجعة، بحسب ما تقتضيه

---

(١) نفسه، ص. ٩٤.

(٢) كل الغزوات والسرايا التي تحدثت عنها كتب المغازي والسير تمت بأمر الرسول القائد، سواء شارك فيها أم لم يشارك، ولا نعلم حربًا قامت بين المسلمين وأعدائهم دون علم الرسول صلى الله عليه وسلم، ودون إذنه.

(٣) كان الرسول صلى الله عليه وسلم القاضي الأول في الدولة، وقد نصت الصحيفة على هذا الأمر بوضوح، وسنفصل في ما سيأتي هذا الأمر.

(٤) كان النبي رئيس الدولة يعين ولاة وعمال الصدقات، وأمراء الحرب، وأمير الحج، وأمراء النواحي الداخلة في الإسلام... إلخ.

(٥) بعث النبي رئيس الدولة الكثير من الرسائل السياسية والدبلوماسية مع سفراء له إلى ملوك وقادة الدول المجاورة يدعوهم فيها للإسلام، سيأتي تفصيلها في الفقرات التالية.

المصلحة، ولم تكن إلى جانبه هيئة شورى معينة،[1] أو مؤسسات مساعدة،[2] وأقصى ما تذكره كتب السيرة والتاريخ في هذا الباب وجود طائفة من الكتّاب كانوا يكتبون له صلى الله عليه وسلم، ومن أشهرهم زيد بن ثابت الأنصاري، وعليّ ابن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان...،[3] كما لم يكن لديه مكان خاص بإدارة الحكم والدولة، حيث كان يتصرف بحسب الأحوال والظروف في حله وترحاله.

ومما يلاحظ في السنوات الأخيرة من حكم الرسول صلى الله عليه وسلم، ظهور إرهاصات أولية لما يمكن أن نسميه «بروتوكول» الدخول على الرئيس، فعندما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم وفد ثقيف يفاوض على الإسلام، لقي في أطراف المدينة أحد الصحابة وهو المغيرة بن شعبة، الذي أسرع بالخبر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم عاد إلى الوفد معلمًا إياه كيف يحيي رسول الله، باعتباره رسولًا من عند الله، ورئيسًا أيضًا،[4] كما اتخذ صلى الله عليه وسلم في هذه الفترة خاتمًا خاصًا به، لختم رسائله السياسية، بعدما اقتنع بصواب ذلك،[5] وفي السياق نفسه ذكر خليفة بن الخياط أن أنسة

---

(١) ترد أسماء بعض الصحابة أكثر من غيرها في سيرة الرسول ومواقفه، فأغلب الاستشارات والآراء تنسب إليهم، وقد دفع هذا الأمر بعض الرواة إلى جعل هؤلاء حواريي الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن أبرز هذه الأسماء: أبو بكر وعمر وعليّ وحمزة وجعفر وأبو عبيدة بن الجراح وعثمان بن عفان وعثمان بن مضعون وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام. (محمد بن حبيب، المحبر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص. ٤٧٤).

(٢) يذكر خليفة بن الخياط في تاريخه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان له حاجب وصاحب نفقات وهو بلال وخازن وهو معيقب بن أبي فاطمة وصاحب الخاتم والحرس، غير أن هذه المناصب لم تكن ثابتة ومستقرة، تعكس وعيًا سياسيًا مؤسساتيًا، كما أننا لا نجدها بنفس الألفاظ في المصادر المتقدمة، مما يعزز الاعتقاد أنها من إنشاء المؤرخين المتأخرين... (خليفة بن الخياط، تاريخ خليفة، م. س. ص. ٩٩).

(٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ٢١٨. محمد بن حبيب، المحبر، م. س. ص. ٣٧٧. خليفة بن الخياط، تاريخ خليفة، م. س. ص. ٩٩.

(٤) نفسه، ص. ١٨٠.

(٥) عن أنس بن مالك قال: لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتب إلى الروم، قالوا إنهم لا يقرؤون كتابا إلا مختومًا، فاتخذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتمًا من فضة كأني أنظر إلى وبيصه، ونقشه محمد رسول الله. (رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب الشهادة على الخط المختوم...، وهناك روايات أخرى لهذا الحديث في كتب أخرى من الصحيح). خليفة بن الخياط، تاريخ خليفة، م. س. ص. ٩٩.

مولى رسول الله كان حاجبه الذي يأذن في الدخول عليه، وأن عددًا من الصحابة آخرين - سماهم - كانوا يقفون على بابه بمثابة الحرس أو الشرط.[1]

ويذكر هذا الأسلوب في الحكم بعوائد العرب السياسية، وخاصة أولئك الذين استوطنوا بطن الجزيرة، حيث الأرض الفقيرة، وقلة الماء، فـ «الدول» التي سادت بهذه الآفاق كانت أشبه برئاسة قبائل أو أحلاف منها بالممالك، التي كانت تسود أطراف الجزيرة الشمالية والجنوبية،[2] فالنبي صلى الله عليه وسلم باعتباره رئيس دولة كان في طريقة حكمه وإدارته لشؤون دولته يماثل رئيس القبيلة أو رئيس حلف قبلي، ويكاد ينطبق الوصف والتعريف الذي وضعه الدكتور جواد علي لحكم سادات القبائل قبل الإسلام على دولة الرسول صلى الله عليه وسلم، فالحكم في القبائل مستمد «من رأي وجهاء القبائل وعقلائها وفرسانها وألسنتها... فهو حُكم «ملأ القبيلة». وقد يكون بيت رئيس القبيلة، هو مجلسها وموضع حكمها. وإذا حدث حادث اجتمع عقلاء القوم في مجلس الرئيس وتباحثوا في الأمر»،[3] وهو الذي عوضه المسجد في الإسلام.

### ٣. الجيش:

يعتبر الجيش من أهم المؤسسات السياسية والأمنية في الدولة، والضامن لاستقرارها واستمرارها، واعتبارًا لهذه الأهمية، كان أولَ شيء اعتنى به الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ظهوره بالمدينة، وحرص على تأهيله، وهو ما انعكس إيجابًا على أمن واستقرار الكيان السياسي الجديد، واستمرار الدعوة الإسلامية.

لقد تكون جيش الرسول في البداية من المهاجرين فقط، وكان عددهم قليلًا يُعد بالعشرات، ومعظم السرايا الأولى التي نفذها المسلمون بأمر الرسول كانَ وراءها المهاجرون دون غيرهم، كسرية حمزة بن عبد المطلب، التي أرسلها

---

(١) خليفة بن الخياط، تاريخ خليفة، ت. أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط. ٢/ ١٩٨٥، ص. ٩٩.

(٢) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج. ٥، طبع بمساعدة جامعة بغداد، ط. ٢/ ١٩٩٣، ص. ١٨٨.

(٣) نفسه، ص. ٢٣٨.

الرسول لاعتراض عير قريش، ولم يكن بين الطرفين قتال؛ وسرية عبيدة بن الحارث بن المطلب، التي ذهبت لملاقاة المشركين، وكان بينهم الرمي دون المسايفة؛ وسرية سعد بن أبي وقاص، التي خرجت - أيضًا - لاعتراض عير قريش؛ وغزوة العُشَيْرة.[1]

غير أن بنية هذا الجيش لم تبق على هذه الحال مدة طويلة، وطرأ عليها تحول جوهري غداة غزوة بدر، وقد تمثّل هذا التطور في بداية الأمر في التحاق حزب الأنصار بجيش المسلمين، وانخراطهم في حروب الرسول القائد،[2] وهو ما أدى إلى ارتفاع عدده. ومن ثم أمسى جيش المسلمين - بعد هذا التطور - يتكون من فئتين عظيمتين: فئة الأنصار، وهي الأكثر عددًا، وفئة المهاجرين. ويذكر من اعتنى بخبر بدر أن عددَ الأنصار في هذه المعركة كان أزيد من مئتي رجل، بينما قدر عدد المهاجرين بحوالى سبعين رجلا، أو يزيد بقليل.[3]

وبالإضافة إلى هذين المكونين، ضم جيش المسلمين في هذه المرحلة عددًا من حلفاء الأنصار والمهاجرين ومواليهم من أنساب قبلية مختلفة، وقد ذكر الواقدي أسماء بعض من هؤلاء الحلفاء والموالي، فعلى سبيل المثال، شارك في بدر من بني هاشم محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ وحمزة بن عبد المطلب؛ وعلي بن أبي طالب؛ وزيد بن حارثة؛ وإلى جانبهم أبو مَرْثَد كناز بن حُصين الغَنَوِيّ؛ ومرثد بن أبي مرثد، حليفان لحمزة؛ وأنسة مولى النبي صلى الله عليه وسلم؛ وأبو كبشة مولى النبي صلى الله عليه وسلم.[4]

---

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ١١، ١٢، ١٤.

(٢) ذكر الواقدي في المغازي أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث في سرية حمزة شطرًا من الأنصار إلى جانب المهاجرين، غير أن هذا الخبر غير مؤكد، وقد جاء في نفس الرواية عند الواقدي عن ابن المسيب وعبد الرحمن بن سعيد بن يربوع، قالا: لم يبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدًا من الأنصار مبعثًا حتى غزا بنفسه إلى بدر، وذلك أنه ظن أنهم لا ينصرونه إلا في الدار، وهو المثبت. (الواقدي، المغازي، ج. ١، تحقيق مارسدن جونس، عالم الكتب، بيروت، ط. ٣/ ١٩٨٤، ص. ١٠).

(٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ٢٥.

(٤) الواقدي، المغازي، ج. ١، م. س. ص. ١٥٣، ١٥٤- ١٧٢.

ولم يقف جيش المسلمين عند هذا الحد من التطور، بل تعززت صفوفه، وتنوعت مكوناته بالتحاق عدد من العناصر القبلية به، تبعا لتطور نفوذ الإسلام واتساعه. ومن الوقائع والأحداث التي أظهرت عظمة جيش الرسول صلى الله عليه وسلم واتساعه في دولة الرسول صلى الله عليه وسلم حادث فتح مكة، فقد أظهرت الروايات التي ساقها المؤرخون حول هذا الحدث عظمة جيش المسلمين وضخامته، بحيث لم يعد كما كان في السابق مقتصرًا على ألوية الأوس والخزرج والمهاجرين، بل انضافت إليه ألوية جديدة، ألوية الأعراب الداخلين في الإسلام حديثًا أمثال أسلم، وغفار، ومزينة، وجهينة، وأشجع، وبنو سليم... إلخ،[1] وبلغ تعداد جنده، الذين شاركوا في الفتح حوالى عشرة آلاف.[2]

أما في ما يتعلق بشروط الانتساب للجيش والمشاركة في العمليات العسكرية، فلم يمنع رسول الله - وهو القائد العام للجيش - أحدًا من القادرين على حمل السلاح من الجهاد والمشاركة في الغزو، بما في ذلك النساء، فقد جاء في خبر أحد أن أم عمارة نسيبة بنت كعب المازنية شاركت في الحرب، وقاتلت يوم أحد، وحامت على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد تفرق الرجال عنه،[3] كما شارك إلى جانبها نساء أخريات، كن يسقين العسكر.[4] وبلغ عدد النساء في هذه الغزوة بحسب بعض الروايات أربعَ عشرةَ امرأة،[5] كما شاركت النسوة - أيضًا - في غزوة حنين، وأبلين فيها البلاء الحسن.[6]

أما بالنسبة للذكور، فقد شرط رسول الله صلى الله عليه وسلم على الراغبين منهم في الانتساب للجيش «البلوغ»، أو الخروج من طور الطفولة، ويدل على ذلك اعتراضه عليه السلام على خروج عدد من الأطفال في غزوتي

---

(١) الواقدي، المغازي، ج. ٢، م. س. ص. ٧٩٩، ٨٠١. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ١٥٩. ابن هشام، السيرة، ج. ٤، م. س. ص. ٤٤.

(٢) نفسه، ص. ٨٠١.

(٣) ابن هشام، السيرة، ج. ٣، م. س. ص. ٤٥. الواقدي، المغازي، ج. ١، م. س. ص. ٢٧٢.

(٤) الواقدي، المغازي، ج. ١، م. س. ص. ٢٦٩.

(٥) نفسه، ج. ١، م. س. ص. ٣١٤.

(٦) نفسه، ج. ٣، م. س. ص. ٩٠٢، ٩٠٤.

بدر وأحد، بسبب صغر سنهم، وأن أحدهم ممن تحايل، وتفلّت، وقتل في بدر، لم يكن يتجاوز عمره ستَّ عشرة سنة،[1] ومعنى هذا أن الانتساب الشرعي لجيش الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقتضي سنًا أكبر من ستَّ عشرة سنة.

وكان جيش الرسول صلى الله عليه وسلم مقسمًا إلى مجموعة من الألوية حسب أنساب القبائل والمجموعات المقاتلة، كلواء المهاجرين ولواء الأنصار، وغيرها من القبائل التي كان يضمها الجيش،[2] فيهم المشاة من الرماة، وأصحاب الرماح، والسيوف؛ والفرسان. وكان حامل لواء كل فريق بمثابة قائد الفريق في القتال.[3] وكان إلى جانب ألوية (رايات) الفرق المشكلة للجيش، لواءٌ أعظم، يمثل الجيش كله.[4] وأثناء الزحف للقتال، كان الجيش ينتظم في شكل صفوف متراصة، لها ميمنة وميسرة أو مجنبتان، وقلب وساقة.[5]

أما آلة الحرب، فكانت عبارة عن سيوف، وأقواس ونبال، ورماح،[6] وأحيانًا يلجأ المقاتل إلى الرشق بالحجارة،[7] بالإضافة إلى الدروع، والتروس، والبيض على الرؤوس، ولم يكن جند الرسول قادرين على توفير كل ما يلزم من آلة الحرب، وخاصة الدرع، والترس، والبيضة (الخوذة)،[8] وأغلبهم كان يقتصر على إحدى هذه الآلات، أو اثنين منها: السيف؛ أو الرمح؛ أو القوس والنبال، أما الدروع والتروس والبيض فكانت لأهل اليسر منهم فقط، ويدل على الخصاص

---

(١) نفسه، ج. ١، م. س. ص. ٢١، ٢١٦.

(٢) نفسه، ج. ١، ص. ٢١٥.

(٣) كان سعد بن عبادة حامل لواء في فتح مكة، وقائد إحدى الفرق، ولما وجه داخلًا مكة، قال: اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الحرمة، فخيف على قريش منه، وبلغ الرسول كلامه، فعُزل عن اللواء، وأخذت منه الراية وأعطيت لعليّ (رض). (ابن هشام، السيرة، ج. ٤، م. س. ص. ٤٨. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ١٥٩).

(٤) كان اللواء الأعظم في غزوة أحد بيد مصعب بن عمير رضي الله عنه. (الواقدي، المغازي، ج. ١، م. س. ص. ٢٢٥).

(٥) نفسه، ج. ١، م. س. ص. ٢٢٥. ابن هشام، السيرة النبوية، ج. ٢، م. س. ص. ٢٥٦.

(٦) الواقدي، المغازي، ج. ١، م. س. ص. ٢٢٣.

(٧) نفسه، ج. ١، م. س. ص. ٢٠٨.

(٨) نفسه، ج. ١، م. س. ص. ٢٠٨، ٢١٥، ٢١٩.

في آلة الحرب لدى جيش الرسول صلى الله عليه وسلم، استعارته عليه السلام مئة درع بأداتها كاملة من صفوان بن أمية، في غزوة حنين، وكان ما زال على شركه.[1]

أما جهاز الجند وزاده، فكان أمرًا خاصًا، فكل محارب كان يتزود، ويصحب معه ما يكفي من المؤونة خلال مدة الحرب،[2] ومما يلاحظ في هذا السياق تفاوت أرزاق الجند وزادهم بحسب درجات اليسر، ووسع كل منهم، وأغلب غذاء الجند الذي كانوا يصحبونه معهم التمر، والدقيق...، ففي غزوة تبوك، أمر الرسول صلى الله عليه وسلم صحابته والأعراب بالجهاز والاستعداد للخروج، وعجز كثير منهم عن توفير جهازه، فرغب عليه السلام في الصدقات، فبادرت إلى ذلك طائفة حسنة من كبار الصحابة كأبي بكر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف... إلخ.[3]

**٤. القضاء:**

يعتبر القضاء من الوظائف الحيوية التي اختص بها الرسول صلى الله عليه وسلم رئيس الدولة، وخصه بها عهد الصحيفة بنص لا لبس فيه،[4] وأمره به القرآن الكريم في أكثر من آية، قال تعالى: **﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك﴾**[5]. واستنادًا إلى هذه التكليفات السياسية والقرآنية كان رسول الله يجلس للحكم والقضاء بين الناس في قضايا مختلفة، وقد ذكرت كتب السيرة والقضاء عددًا من أحكام الرسول، التي أمست في ما بعد منوالًا للحكام من بعده.

---

(١) نفسه، ج. ٣، م. س. ص. ٨٩٠.

(٢) دخل أبو بكر على ابنته عائشة وهي تجهز رسول الله للخروج إلى مكة. (ابن هشام، السيرة النبوية، ج. ٤، م. س. ص. ٣٨).

(٣) ذكر الواقدي تفاصيل وافية عن جهاز جيش المسلمين في غزوة مؤتة، تبين بوضوح عادة هذا الزمان في الخروج والجهاز. (الواقدي، المغازي، ج. ٣، م. س. ص. ٩٩٠، ٩٩١. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، ١٨١، ١٨٣).

(٤) جاء في الصحيفة: وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله. (ابن هشام، السيرة، ج. ٢، م. س. ص. ١٤٥).

(٥) المائدة، ٥١.

ولم يكن رسول الله وحده في مجال القضاء، بل ساعده عدد من الصحابة المعروفين بالنباهة، أمثال عمر بن الخطاب، وعليّ، وزيد، وأبي موسى الأشعري، ومعاذ بن جبل... إلخ، فقد ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم تكليفه بعض الصحابة بالنظر في بعض الدعاوى في حضرته،[١] وبعيدًا عنه في الأقاليم المفتوحة حديثًا كاليمن ومكة، والبحرين... إلخ.[٢]

والجدير بالذكر في هذا السياق، أن الولاة الذين كان يعينهم رسول الله أمراء على البلدان بعد فتحها، كان من اختصاصهم النظر في القضايا والفصل في المنازعات، فلم يكن لهذا العهد القضاء مفصولًا عن الإمارة، بل كان جزءًا منها.[٣]

ومما تميز به القضاء في هذا العهد – أيضًا – عدم استقلاله بمجلس خاص به، أو دار للنظر في الدعاوى وما إلى ذلك، وكانت تعقد مجالسه حيثما اتفق في الطريق، والمسجد، والبيت وغيرها من المواضع، وقد دلّت الأخبار على جلوس الرسول صلى الله عليه وسلم للحكم في مواضع مختلفة.[٤]

### ٥. الوظيفة العمومية:

لقد هيأت دولة الرسول صلى الله عليه وسلم الأسباب لظهور مفهوم الوظيفة العمومية، والموظف العمومي، الذي يقوم بأعمال لصالح الجماعة، وينهض بمصالحها، مقابل أجر شهري أو سنوي، فقد فرضت الأوضاع الجديدة للدولة الإسلامية زمان الرسول صلى الله عليه وسلم، والمهام الجسيمة الملقاة على عاتق رئيسها توظيف عدد من الصحابة، وإلزامهم بأعمال معينة، وإذا كان هؤلاء الصحابة في بداية الأمر، قاموا بهذه الأعمال في سبيل الله وبغية الأجر، ومرضاة الله ورسوله، فإن هذا الأسلوب لم يستمر طويلًا، حيث بادر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى وضع أجر مادي للموظف مقابل العمل الذي يؤديه للجماعة.

---

(١) وهبة الزحيلي، تاريخ القضاء في الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط. ١/ ١٩٩٥، ص. ٤٧.

(٢) نفسه، م. س. ص. ٤٣، ٤٦.

(٣) وكيع، القضاء، مراجعة سعيد محمد اللحام، عالم الكتب.... ص، ٦٢، ٧١. وهبة الزحيلي، تاريخ القضاء، م. س. ص. ٤٤، ٤٥.

(٤) صحيح البخاري، حديث: ٦٧٤٦. وهبة الزحيلي، تاريخ القضاء، م. س. ص. ٥٨.

ومن أشهر الأعمال التي كان يؤجر أصحابها في هذه الفترة الولاية على الصدقات والجزية، حيث كان أصحابها يأخذون أجرهم منها، وقد نزل القرآن مبينًا هذا الأمر، في آية الصدقات، قال تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله فريضة من الله والله عليم حكيم﴾.[1]

أما الولايات الأخرى، وخاصة الولاية على البلدان، فقد ورد في الأخبار أن النبي صلى الله عليه وسلم حدد لأصحابها رزقًا أو أجرًا في آخر حكمه، فقد روى ابن هشام في السيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما استعمل عتّاب بن أُسَيْد على مكة رزقه كل يوم درهمًا، «فخطب الناس، فقال: أيها الناس، أجاع الله كبد من جاع على درهم، فقد رزقني رسول الله صلى الله عليه وسلم درهمًا كل يوم، فليست بي حاجة إلى أحد»،[2] ويمكن أن يستشف من هذا، أن الولاة قبل هذا الجَعل كانوا يُموَّلون من الجماعة أو أهل اليسر فيها، وفي حديث آخر رواه البخاري عن عمر (رض) قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيني العطاء، فأقول أعطه أفقر إليه مني، حتى أعطاني مرة مالًا، فقلت: أعطه أفقر مني، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: خذه فتموله، وتصدق به»،[3] وقد أتى البخاري بهذا الحديث تحت عنوان: باب رزق الحكام والعاملين عليها.

### ٦. الولايات:

لقد استعان الرسول صلى الله عليه وسلم في دولته وحكمه بعدد من الولاة والعمال للقيام بالوظائف السياسية للدولة،[4] ومما يلاحظ في هذا

---

(١) التوبة، ٦٠.

(٢) ابن هشام، السيرة، ج. ٤، م. س. ص. ١٣٩.

(٣) رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب رزق الحكام والعاملين عليها، حديث: ٦٧٤٤.

(٤) من الملاحظات التي نلاحظها خلال النصوص التي تتحدث عن الولاية والولاة في الإسلام، استخدام ألفاظ متباينة للتعبير عن هذه الحقيقة، فأحيانًا يُستخدم لفظ الأمير، وأحيانًا أخرى يستخدم لفظ الوالي أو الخليفة، ومهما تكن الفروق بين هذه الألفاظ من الناحية اللغوية فإن استخداماتها المختلفة تدل على معنى الترادف بينها.

السياق، أن هذه الولايات تطورت ونمت تبعًا لتطور الدولة واتساع رقعتها، وتزايد متطلباتها، ففي بداية حكم الرسول صلى الله عليه وسلم لم تكن حاجة إلى الولاة والعمال، وأقصى ما نجده بعض أمراء الحرب، الذين كانوا يقودون السرايا، وقطاعات من الجيش.

وأول ما ظهرت الولاية في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم، كانت في صورة استخلاف، فعندما كان يخرج عليه السلام للغزو، كان يستخلف على المدينة أحد الصحابة، فعلى سبيل المثال استخلف الرسول صلى الله عليه وسلم سعد بن عبادة، أو سعد بن معاذ حسب رواية أخرى، بعد خروجه إلى غزوة الأبواء،[1] واستخلف سِبَاع بن عُرْفُطَة بعد خروجه إلى غزوة تبوك،[2] وكانت مهمة هؤلاء الولاة أو الخلفاء لا تتعدى إقامة الصلاة، والنظر في ما قد يحصل من خلاف بين المسلمين داخل المدينة في غيبة الرسول صلى الله عليه وسلم.[3]

لكن ومع اتساع الدولة الإسلامية ودخول قبائل وأنحاء جديدة في الإسلام، أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم في تعيين عدد من الولاة والعمال على الأقاليم المفتوحة، لينهضوا بتعليم الناس الإسلام، ويحكموا بينهم، ويجمعوا صدقاتهم... إلخ، وقد فصَّل رسول الله مهام هؤلاء الأمراء في أكثر من رسالة ووصية، ومن ذلك على سبيل المثال ما جاء في كتابه لعَمْرو بن حزم الأنصاري، حين عهد له بالإمارة على بني الحارث بنجران في السنة العاشرة للهجرة،[4] ووصيته معاذَ بن جبل حين أرسله إلى اليمن.[5]

ويمكن القول، إن أهم تطور عرفته الولاية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، حصل بعد فرض الزكاة أو الصدقات على المسلمين والجزية على غيرهم من مشركي أهل الكتاب (٩هـ)، حيث أمسى تحصيل الزكوات

---

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ١٤.
(٢) نفسه، ج. ٢، م. س. ص. ١٨٣.
(٣) ابن هشام، السيرة، ج. ٢، م. س. ص. ٢٥٥.
(٤) الطبري، ج. ٢، م. س. ص. ١٩٥.
(٥) ابن هشام، السيرة، ج. ٤، م. س. ص. ٢٣٣.

والجزية ووضعها في مستحقيها، ورفع ما تبقى منها إلى «دار الإمارة» بالمدينة من الاختصاصات الحيوية للولاة، ومدعاة لتعيين عدد كبير منهم، ومن ثم، وبالتزامن مع هذا التطور، ارتفع عدد العمال في دولة الرسول، واستُعمِل عدد من الصحابة ولاة وعمالًا على الصدقات بمناطق مختلفة من شبه الجزيرة، أمثال المهاجر بن أبي أمية بن المغيرة على صنعاء، وزياد بن لبيد على حضرموت، والعلاء بن الحضرمي على البحرين، وعليّ بن أبي طالب على نجران... إلخ.[1]

ومن الولايات الأخرى التي عرفت في هذه الدولة، الولاية على الحاج، فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم في حال عدم خروجه للحج، يعين أميرًا على الموسم، وممن شرف بهذا المنصب أبو بكر الصديق، فقد استخلفه رسول الله على مكة في السنة الثامنة للهجرة، «وأمره أن يقيم للناس الحج، ويعلم الناس الإسلام، وأمره أن يؤمن من حج من الناس».[2]

وعمومًا، إن الولاة والعمال على عهد الرسول، كانوا قادة سياسيين، يقومون بمهام مختلفة، دينية ودعوية، وقضائية، وسياسية، وعسكرية، مثل تعليم الناس القرآن، وإرشادهم إلى الخير، والفصل بينهم، وجمع الصدقات، وخوض المعارك والحروب... إلخ، ولا نستطيع حصر عدد ولاة الرسول صلى الله عليه وسلم وعماله، أو تحديد وظائفهم بدقة علمية، نظرًا لتداخل هذه الوظائف مع بعضها، وقلة عناية الإخباريين بتفاصيلها، غير أن المؤكد في هذا السياق أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعد الفاعل السياسي الوحيد في المشهد السياسي، المستقل بالتدبير، بل أمسى يشاركه عدد من صحابته ولاة وعمالًا على مناطق مختلفة، وبمهام متعددة.

### ٧. العلاقات الخارجية:

لقد أدى اتساع الدولة الإسلامية، ودخول معظم عرب بطن الجزيرة تحت نفوذها، وخاصة بعد فتح مكة (٨هـ) إلى احتكاكها بالكيانات

(١) الطبري، ج. ٢، م. س. ص. ٢٠٤.

(٢) نفسه، ج. ٢، م. س. ص. ١٧١، ١٧٢.

السياسية المجاورة، وخاصة تلك الواقعة على أطراف الجزيرة، ودخلت في علاقات سياسية مختلفة مع حكام هذه الدول والممالك، تأرجحت بين السلم والحرب.

إن العلاقات الخارجية التي نسجتها الدولة الإسلامية في عهد الرسول مع مختلف الكيانات السياسية التي عاصرتها تحكمت فيها مصلحة الدعوة الإسلامية في المقام الأول، فلم يكن للرسول وجماعته لهذا العهد هم أو مصلحة خارجية تفوق ما يقتضيه انتشار الإسلام، وظهوره بين الناس، وتجلى هذا الأمر بوضوح في فحوى السفارات المختلفة التي بعثها الرسول صلى الله عليه وسلم للملوك والحكام في عصره، أو التي استقبلها.

لقد عرفت الدبلوماسية الإسلامية نهضة استثنائية بعد صلح الحديبية في السنة ٦هـ، حيث بعث الرسول صلى الله عليه وسلم عددًا من صحابته سفراء لمعظم ملوك وزعماء عصره الذين جاوروه، وكانوا بالقرب منه، فقد بعث سليط بن عمرو إلى صاحب اليمامة؛ والعلاء بن الحضرمي إلى صاحب البحرين؛ وعمرو بن العاص إلى صاحبي عُمان؛ وحاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس صاحب الإسكندرية؛ ودحية بن خليفة الكلبي إلى هرقل ملك الروم؛ وعمرو بن أمية الضَّمْري إلى النجاشي؛ وأرسل عبد الله بن حُذافة السهمي إلى كسرى عظيم الفرس.[1] وكانت الرسالة الأساسية التي حملها هؤلاء السفراء إلى الزعماء مهما اختلفت صياغتها «أسلم، تسلم».[2]

إن ردود الفعل على دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم، وسفارته، لم تكن واحدة، بل اختلفت من عاصمة إلى أخرى، ففي الوقت الذي رفضها كل من كسرى وهرقل، وتعاملا معها بكبرياء،[3] فإن الزعماء الآخرين رحبوا بها، ودخلوا فيها بيسر، وخاصة الزعماء العرب المبثوثين في أطراف الجزيرة،

---

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، م. س. ص. ١٢٨، ١٣١، ١٣٢.
(٢) نفسه، ج. ٢، م. س. ص. ١٣٠، ١٣٢، ١٤٥.
(٣) نفسه، ج. ٢، م. س. ص. ١٣١، ١٣٣.

وعلى رأس الزعماء المرحبين، ملوك عمان، والبحرين، وحمير، والنجاشي ملك الحبشة.[1]

ومن ناحية أخرى، لم تستطع الدولة الإسلامية خلال فترة حكم الرسول الحفاظ على علاقاتها الدبلوماسية السلمية مع جيرانها، بل اتخذت هذه العلاقات في بعض الأحيان طابعًا عنيفًا وعسكريًا، ومن أبرز الأمثلة التي تحضرنا في هذا السياق غزوة مؤتة التي لاقى فيها المسلمون جيش الروم، وهُزموا فيها هزيمة قاسية، وقتل فيها جملة من خيرة الصحابة،[2] وغزوة تبوك التي خرج فيها الرسول صلى الله عليه وسلم، وناوش فيها أطراف بلاد الروم، من خلال كتيبة خالد بن الوليد، ولم يلق فيها عدوه، لقاءً مباشرًا، وعاد إلى المدينة سالمًا.[3]

---

(١) نفسه، ج. ٢، م. س. ص. ١٤٥، ١٩١.
(٢) نفسه، ج. ٢، م. س. ص. ١٤٩، ١٥٢.
(٣) نفسه، ج. ٢، م. س. ص. ١٨١.

# خاتمة

إن السلطة السياسية التي ظهرت في المجال الإسلامي، والتي نصفها مجازًا بالإسلامية، اعتبارًا لخصوصية القيم المرجعية التي تستند إليها المستمدة من الإسلام (العدل)، وليس اعتقادًا بدينيتها، كانت سلطة مدنية، بلورتها غايات موضوعية تاريخية، مثل غيرها من أنواع السلط التي نشأت في أنحاء متفرقة من المعمور، واحتاجت هي الأخرى إلى موافقة الجماعة عليها. وتتجلى مدنية هذه السلطة إجمالًا في أمرين اثنين: الطابع المدني لغاياتها ومطالبها؛ وحدود ممارستها التي تحدها قدرات القائمين عليها، وإمكاناتهم، ومصادر فعلهم.

غير أن ما يميز هذه السلطة عن غيرها، هو القيم التي تستند إليها في طلبها للغايات التي جاءت لأجلها، وفي مقدمتها قيمة العدل، فالعدل كغرض حيوي من أغراض السلطة السياسية، لم يكن غائبًا في النظم والديانات والفلسفات التي سبقت الإسلام أو عاصرته، بل كان غرضًا مطلوبًا ومحتفى به في الكثير من الثقافات والمجتمعات القديمة، لكن الجديد الذي أتى به الدين الجديد، وتجاوز به ما كان سائدًا في زمانه، وسائر الأزمان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، هو التعريف الإنساني للعدل، حيث جرده من كل أشكال الميز والتفاوت التي حفلت بها ثقافة عصره، وخاصة ما تعلق بالتمييز على أساس الجنس (ذكر أنثى)؛ أو العرق والقبيلة؛ أو الدين؛ أو التراتب الاجتماعي... إلخ. وتجلى هذا الأمر بوضوح في الأحكام والتشريعات السياسية القرآنية وصحيح السنّة

التي اعتنت بعناصر الهشاشة الاجتماعية، كالمرأة واليتيم، والعبد، والضعيف المغلوب على أمره.

إن استناد السلطة في المجال الإسلامي إلى المرجعية القيمية الإسلامية، لا يعني بحال من الأحوال سلب هذه السلطة وصفها المدني، بل تركت لها وللقائمين عليها كامل الحرية لاختيار شكل تحققها، وبناء عقلانية - إنسانية إسلامية تقدمية. وإن التحول الكبير الذي وقع في الفكر السياسي الإسلامي، ارتبط بظهور قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، التي ترتبت عليها حقائق فقهية وتشريعية متعارضة مع التاريخ، ما زالت نافذة في الثقافة الإسلامية إلى اليوم، وحوَّلت اهتمام الفكر الإسلامي من البحث عن القيم والحِكم، إلى البحث عن القوانين والأحكام، وهو ما ألصق به شبهة تديين السلطة.

ومن ناحية أخرى، إن دولة الرسول صلى الله عليه وسلم، بعد هذا التعريف المؤسساتي الطويل نسبيًا، لم تكن دولة دينية كهنوتية كما يتصورها البعض، دولة قائمة على التسليم المطلق للنبي الحاكم، والقيادة الإلهية للجماعة السياسية العربية، بل كانت دولة تاريخية خرجت من رحم الظروف السياسية لبطن الجزيرة العربية، واستعانت بثقافتها السياسية، وانسجمت مع بنياتها الاجتماعية، وعانت مما عانت منه نظيراتها في أنحاء العالم، فذاقت النصر والهزيمة؛ وعرفت الخيانة والوفاء؛ وعانت من الخلاف... إلخ.

فجل المؤسسات التي جسدت كيان الدولة الإسلامية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كانت مؤسسات سياسية تاريخية، أملاها تفاعل الأحداث، وحاجيات الواقع، ولم تكن - أبدًا - مقتضى من مقتضيات النص، ومن ثم، فقد استثمرت في انبنائها، وتطورها معطيات البيئة السياسية، والخبرة السياسية لعرب الجزيرة، بالإضافة إلى استعدادها للأخذ من الآخر، والإفادة منه، كما تظهر ذلك بعض الأمثلة كاتخاذ الخندق في غزوة الأحزاب، وختم المراسلات... إلخ.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق - ودائمًا - ما الدور الذي أسهم به الدين في بناء هذه الدولة وقيادتها؟

لقد أسهم الإسلام بدور فعال في بناء دولة الرسول، ويمكن القول - باطمئنان كبير- لولاه ما استطاع عرب بطن الجزيرة بناء دولة في هذه الفترة التاريخية، لقد منح الدين الجديد للجماعة العربية المنقسمة على نفسها هوية مشتركة، شكلت أساسًا جديدًا وتقدميًا للانتماء للجماعة، روحيًا وعاطفيًا، يفوق في حرارته الانتماء القبلي، فدخول الإسلام في هذا السياق كان يعني من الناحية السياسية تحررًا وتحللًا من الرابطة السياسية القبلية، والدخول في رابطة جماعة جديدة فوق- قبلية، هي رابطة الإسلام، والجماعة الإسلامية، ومن ثم، فقد وضعت هذه الهوية (الإسلام) الأساس السوسيوسياسي لبناء الدولة.

ومن ناحية أخرى، مكنت القيم الأخلاقية الرئيسة التي جاء الإسلام مبشرًا بها وداعيًا لها، وبعض التشريعات المتعلقة بشؤون الحياة المختلفة، الدولة الإسلامية من مرجعية تشريعية إنسانية، أكثر إغراءً من المرجعيات المنافسة، وجعلتها أكثر حداثة من منافساتها إقليميًا وعالميًا في القرن ٧م.

وهكذا؛ فجانب من التفكير السياسي الذي نشأ في دار الإسلام في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الدولة الإسلامية، ارتبط بقضايا المؤسسات، والرغبة في تحسين أدائها وتطويرها، وأيضًا، ارتبط بتطوير أدائها التشريعي في علاقته بالتطور الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي عرفه الاجتماع الإسلامي بعد وفاة الرسول في السنة ١١هـ.

# الفصل الثاني

## الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين
## (١١ - ١٣٢هـ)

### الخصائص والسمات

# مقدمة

تُعتبر المرحلة الممتدة من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم سنة١١هـ، وإلى بداية المئة الثانية للهجرة، التي شهدت ميلاد عدد من نصوص الفكر السياسي في المجال العربي، مرحلة غامضة لدى معظم الباحثين في الفكر السياسي الإسلامي، وجمهور المهتمين، فمعظم الدراسات التي اعتنت بالتأريخ للفكر السياسي الإسلامي قفزت عن هذه المرحلة،[1] وتجاوزتها إلى «عصر التدوين»،[2] الذي عرف ازدهاراً ملحوظاً في الكتابة السياسية، حيث ظهرت خلاله مجموعة من النصوص الشهيرة، التي مازالت متداولة إلى يومنا هذا.

---

(١) أستطيع القول بقدر من الاطمئنان إن التأريخ للفكر السياسي الإسلامي ضعيف بشكل عام، والأضعف منه موضوع الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين، ويكفي في هذا الصدد مراجعة أولية لفهارس المكتبات والكتب المنشورة في هذا الباب، ومن ثم أحسب أن هذه الدراسة تستجيب لطلب علمي حيوي في مجال الفكر السياسي الإسلامي.

(٢) يطلق عصر التدوين على الفترة التي شهدت تدوين معظم العلوم والأنماط الثقافية الإسلامية، بما فيها السياسة، ويجعل عدد من الباحثين سنة ١٤٣هـ عتبة هذا العصر وبدايته، وينطلق أغلبهم في هذا التحديد من كلام الحافظ الذهبي الذي نقله السيوطي في تاريخ الخلفاء، والذي جاء فيه: «في سنة ١٤٣ هـ شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير... وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة»، غير أن التدوين في السياسة يمكن أن نرده إلى تاريخ متقدم بعض الشيء، يوافق بداية حكم العباسيين، وتعزيز الصلة الثقافية مع فارس من خلال الترجمة، والحضور القوي للموالي في أجهزة الدولة، وهو التاريخ الذي ظهرت فيه نصوص ابن المقفع وغيره، أي ما بعد ١٣٢هـ. (السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٣، ص. ٢٠٨. الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط. ٤/ ١٩٩١، ص. ٦٢، ٦٣، ٦٤).

إن إعراض الباحثين عن التراث السياسي في هذه المرحلة المتقدمة من تاريخ الإسلام والمسلمين، يجد تفسيره في عدد من الأعذار والحقائق، منها ندرة النصوص السياسية التي تنتمي لهذا الطور، وغلبة المشافهة على تداول العلوم، وانحسار التواصل الكتابي، بالإضافة إلى ضعف المصادر الأولى وشح محتوياتها...، ومع إقرارنا بهذه الصعوبات والأعذار، فإننا نرى أنها غير كافية لتبرير تجاهل مرحلة حيوية من تاريخ الثقافة العربية والإسلامية، وتجنب قساوة البحث فيها، وقد آن الأوان لتدارك هذا النقص وترميم صورة الفكر السياسي الإسلامي التي تبدو ناقصة من هذه الزاوية، وذلك في ضوء ما استجد من دراسات ومعلومات ومناهج بحث.

إننا نتغيى من خلال هذه الدراسة تقديم صورة عامة وشاملة عن الفكر السياسي الإسلامي خلال هذه المرحلة المبكرة من تاريخ المسلمين، تسمح لنا بالوقوف على مصادره؛ وخصائصه؛ والتعرف على أبرز أعلامه؛ واكتشاف همومه وقضاياه.

- I -

# الإطار التاريخي والسياسي للفكر السياسي قبل عصر التدوين

إن المرحلة المقصودة بالبحث في هذه الدراسة تمتد من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم سنة ١١هـ إلى مقتل آخر خلفاء بني أمية وهو مروان بن محمد سنة ١٣٢هـ وظهور بني العباس بزعامة أول خلفائهم وهو أبو العباس السفاح (ت. ١٣٦هـ).[١] وتتسم هذه المرحلة خلافًا لبقية المراحل التي جاءت بعدها، وخاصة عصر التدوين بخلوها تقريبًا من مصنفات تتناول القضايا الكُليّة للدولة والسلطة في الإطار الإسلامي، وبأسلوب موضوعي، وكل النصوص التي تتناول هذه القضايا، المعروفة لدينا اليوم، ظهرت بعد هذه المرحلة، أي بعد نهاية الدولة الأموية، وبالمقابل اتسمت هذه المرحلة بازدهار ألوان أخرى من التفكير السياسي من قبيل «التحديث السياسي»، أو «الرواية السياسية»، و«الكلام السياسي»، والحكمة والمثل، وجوامع الكلم السياسي... إلخ.

لقد شهد الكيان السياسي الإسلامي خلال هذه المرحلة، التي تزيد عن مئة عام عدة تطورات نوعية من الناحيتين التاريخية والسياسية، يمكن اختزالها في ثلاثة أطوار رئيسة:

---

(١) لقد جعلنا من سنة ١٣٢ هـ عتبة تفصل بين عصر التدوين في السياسة عن العصر الذي قبله، لكننا في بعض الحالات ستتجاوز هذا التاريخ، وسيجرنا الكلام إلى قضايا وآثار ظهرت في ما بعد، ولكنها في تقديرنا موصولة بالعصر السابق.

- طور الخلافة الراشدة، الذي يمتد من بيعة أبي بكر الصديق في سقيفة بني ساعدة إلى الثورة على عثمان (رض)، والذي انتهى باغتياله سنة ٣٥هـ؛

- وطور الفتنة، الذي انطلق مع اغتيال الخليفة عثمان، وامتد إلى عام الجماعة سنة ٤١هـ بعد تنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية؛

- والطور الثالث، ابتدأ ببيعة معاوية (رض)، وانتهى بتولي أبي العباس السفاح سنة ١٣٢هـ.

ففي الطور الأول، وبعد التحاق الرسول صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى شرع المسلمون في بناء كيانهم السياسي الذي عرف في الأدبيات التاريخية والسياسية الإسلامية بالخلافة الراشدة، دون أن تكون لهم الخبرة الكافية للقيام بمثل هذا العمل، مستهدين بتجربة الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعض قيم الإسلام الكلّية. وقد استطاع الخلفاء الراشدون خلال مدة حكمهم وإلى الثورة على عثمان (رض) إرساء بعض قواعد الدولة وهياكلها من إدارة (الولاة)، وجيش، وقضاء..

وقد أثيرت خلال هذه الفترة المبكرة من تاريخ الدولة الإسلامية مجموعة من القضايا السياسية، كانت محل متابعة من طرف عامة المسلمين في المدينة ومكة وبقية الأمصار الداخلة حديثا في الإسلام، منها على سبيل المثال قضية الاستخلاف وضوابطها وأسسها، والتي أثيرت بحدة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في السقيفة، وأثيرت مع الخلفاء الآخرين في ما بعد بأشكال وصور مختلفة.

ومن القضايا الأخرى التي استأثرت باهتمام عامة الناس في فترة الراشدين: الردّة في عهد أبي بكر (رض)، وقسمة الفيء في عهد عمر (رض)، وتدبير الثروة والتعامل مع القرابة في عهد عثمان (رض)...

أما في الطور الثاني فقد تركز اهتمام الخاصة والعامة على الاتهامات التي وجهت لعثمان (رض)، والمتعلقة بإيثاره لقرابته، وسوء تصرفه في المال العام،

الشيء الذي أشعل الثورة، التي انتهت باغتياله. لكن غياب عثمان (رض) عن المشهد لم يحل المشكلة، بل أدى إلى سلسلة من المشكلات السياسية والأمنية الأخرى، التي ستستغرق جهد الجماعة وطاقتها، وقد تمثلت هذه المشكلات في حربَيْ: الجمل وصفين، وانقسام الجماعة على الخليفة عليّ (رض)، بحيث لم يدخل في طاعته سائر الناس وعامة كبرائهم...

لقد عرفت الأمة الإسلامية الحديثة العهد في هذا الطور ولأول مرة نوعًا من التحزب، وذلك على خلفية الصراع حول دم عثمان، والأحق بالخلافة بعده (رض)، حيث انقسمت الجماعة إلى شيعة، و«سُنَّة/ معتزلة»، وخوارج، وتمايزت - لأول مرة - الآراء الكلامية والفقهية حول الإمامة والخلافة...

أما في الطور الثالث، الذي ابتدأ باجتماع الكلمة على معاوية بن أبي سفيان (رض)، وبيعته خليفة للمسلمين سنة ٤١هـ في عام الجماعة، فقد طرأت خلاله تعديلات جوهرية على نموذج خلافة الراشدين، فقد أمست الشوكة عنصرًا محددًا في الشرعية السياسية، فلا شرعية لمن لا شوكة له، مهما علا فضله وشأنه، وهو ما لم يكن يُلتفت إليه في عصر الراشدين؛ كما تحولت الخلافة إلى منصب وراثي يتوقف بالدرجة الأولى على عهد الخليفة السابق، ومحصور في بيت الخليفة، وهو تطور راديكالي سبب صدمة قاسية للوجدان السياسي الإسلامي الذي تشكل في عصر الراشدين، والذي ارتبط بالشورى، وسيادة الأمة.

لقد عرفت الدولة الإسلامية خلال هذا الطور استقرارًا سياسيًا وإداريًا سمح لها بتوسيع نفوذ الدولة الإسلامية شرقًا وغربًا، وتحقيق انتصارات عسكرية مهمة على أكثر من جبهة، غير أن هذا الاستقرار لم يكن وصفًا لازمًا لمئة عام تقريبًا من عمر الدولة الأموية، بل عانى في أكثر من مناسبة من منغصات سياسية، كان وراءها عدد من فصائل المعارضة السياسية، التي تنتمي في غالبيتها إلى الشيعة أو الخوارج، وقد تأسست هذه المعارضة في جانب كبير منها على إنكار محدثات العصر الأموي.

ومن أهم التوترات السياسية التي واجهها الأمويون خلال دولتهم، والتي اتخذت في الغالب شكل تمرد عسكري، كان ينتهي - عادة - بهزيمة الطرف المتمرد باستثناء الثورة العباسية: تمرد الخوارج بالعراق أكثر من مرة في عهد معاوية ويزيد ومن خَلَفَهما؛[1] خروج الحسين بن علي (رض) في خلافة يزيد ومقتله بالعراق (٦١هـ)؛[2] رفض أهل المدينة بيعة يزيد وهو ما أدى إلى وقعة الحرة (٦٣هـ)؛[3] اقتحام مكة وحرقها من طرف الجيش الأموي بعد رفض ابن الزبير بيعة يزيد وتحصنه بها (٦٣هـ)؛[4] خروج الضحاك بن قيس ومعه فئة عريضة من أهل الشام على الأمويين ودخولهم في بيعة ابن الزبير بعد وفاة يزيد وتولي مروان بن الحكم (٦٤هـ)؛[5] خروج ابن الأشعث بسجستان معلنا خلع الحجاج، والتي تعرف تاريخيا بثورة القراء، حيث توجه إلى العراق وواجه الحجاج في عقر داره بالبصرة (٨١هـ).[6]

إن هذه الفقرات المقتضبة التي حاولنا من خلالها وضع القارئ في السياق التاريخي والسياسي الذي تبلور في إطاره الفكر السياسي في عصر ما قبل التدوين تساعدنا على اكتشاف مقدار التجاوب بين الدينامية التاريخية التي جسدها النمو المؤسساتي للدولة، وعدد من الأحداث السياسية والعسكرية التي رسخت وجودها ككيان مادي من جهة، وبين الجمل السياسية التي ظهرت في هذا العصر بأنماطها المختلفة من جهة ثانية، الشيء الذي سيساعدنا على بيان طبيعة المنجز الفكري السياسي في هذه المرحلة المتقدمة من تاريخ الإسلام والمسلمين، واستنباط خصائصه.

---

(١) خليفة بن خياط، التاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط. ٢/ ١٩٨٥، ص. ٢٠٩، ٢١٩، ٢٥٦.
(٢) نفسه، ص. ٢٣١، ٢٣٥.
(٣) نفسه، ص. ١٣٦.
(٤) نفسه، ص. ٢٥١، ٢٥٢.
(٥) نفسه، ص. ٢٥٩، ٢٦١.
(٦) نفسه، ص. ٢٨٠، ٢٨١.

- II -

## الفكر السياسي قبل عصر التدوين: المظان والأجناس

تعتبر هذه المرحلة في الثقافة العربية عمومًا وفي تاريخ الفكر السياسي خصوصًا مرحلة تشكل ومخاض، بكل الاضطراب والغموض وعدم الانتظام الذي يصاحب عادة مثل هذه المراحل، ولم تظهر معالمه بجلاء ووضوح كاف إلا في عصر التدوين، ومن ثم، فمن العقبات الأساسية التي تواجهنا في هذا المستوى تشتت الفكر السياسي الإسلامي بين مظان وأجناس معرفية وثقافية متفرقة، وضعف ترابطها الموضوعي...، وهو ما يعقد عملية البحث والتنقيب، ويهددها في بعض الأحيان بالتيه.

لقد توزعت جمل الفكر السياسي الإسلامي خلال هذه المرحلة بين أصناف ثقافية مختلفة من أبرزها: كتب الأمثال؛ وكتب الآداب والمسامرات والقصص؛ والخطب والرسائل؛ ونصوص المتكلمين؛ وأحكام وسنن الفقهاء الأوائل.

### ١ - كتب الأمثال:

شكّلت كتب الأمثال «حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تعارض كلامها، فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في المنطق بكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاث خلال: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه».[١]

---

(١) نقلا عن أبي عبيد بن القاسم من مقدمة تحقيق كتاب الأمثال والحكم للماوردي. (الماوردي، الأمثال والحكم، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن للنشر، الرياض، ١٩٩٩، ص. ٢١).

قال أبو العباس المعروف بالمبرد: «من كلام العرب الاختصار المفهم، والإطناب المفخم. وقد يقع الإيماء إلى الشيء فيغني عند ذوي الألباب عن كشفه، كما قيل لمحة دالة».[1] وهي نوع من العلم منفرد بنفسه كما قال أبو هلال العسكري (ت. ٣٩٥هـ) في جمهرة الأمثال.[2]

ومن أشهر المؤلفات التي ظهرت في هذه المرحلة، وعبرت عن مكنون العرب السياسي كتاب **الأمثال** لعبيد بن شرية (ت. ٧٠هـ) الذي عاش في زمن معاوية؛[3] وكتاب **الأمثال** لصحار العبدي، الذي عاصر - أيضا- معاوية؛[4] وكتاب الملوك وأخبار الماضين لعبيد بن شرية الذي رواه عن علاقة بن كريم، وكان من سمار يزيد بن معاوية.[5] ومعظم هذه النصوص في حكم المفقود، واندثر، وأقصى ما وصلنا منها بعض الأمثال التي نقلها المتأخرون في مصنفاتهم،[6] فعلى سبيل المثال ذكر المبرد في «الكامل»،[7] والنويري في «نهاية الأرب في فنون الأدب» طائفة مهمة من الأمثال المنسوبة للخلفاء الراشدين وعدد من بلغاء العرب، من ذلك قول أبي بكر: «ثلاث من كن فيه كن عليه: البغي، والنكث، والمكر»؛ و«لا تكتم المستشار خبرًا فتؤتى من قبله»..، ومن أمثال عمر: «أشقى الولاة من شقيت به رعيته»؛ و«إلى الله أشكو ضعف الأمين

---

(١) المبرد، الكامل، ج. ١، تحقيق محمد أحمد الدالي، ج. ١، مطبعة الرسالة، بيروت، ط. ٢/ ١٩٩٧، ص. ٤٠.

(٢) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، اعتنى بضبطه وإخراجه أحمد عبد السلام وأبو هاجر محمد زغلول، ج. ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٨٨، ص. ١٠.

(٣) ابن قتيبة، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٦٩، ص. ٥٣٤. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج. ١، منشورات الجامعة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط. ١٩٨٣، ص. ٢٥٠، ٢٥١.

(٤) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط. ٤/ ١٩٨٣، ص. ١٩٩.

(٥) ابن نديم، فهرست، تحقيق رضا تجدد، ج. ١، ص. ١٠٢. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، م. س. ص. ٢٠٠.

(٦) انظر مقدمة تحقيق أمثال الماوردي. (الماوردي، الأمثال، م. س. ص. ٢٢، ٢٣).

(٧) المبرد، الكامل، ج. ١، م. س. ص. ٢١٠ فما فوق.

وخيانة القوي»، ومن أمثال عثمان: «أنتم إلى إمام فعال أحوج منكم إلى إمام قوال»؛ «لأن أقتل قبل الدماء، أحب إلي من أن أقتل بعد الدماء».[1]

وعمومًا بالرغم من آفة التلف التي لحقت كتب الأمثال الأولى، وهو ما لا يسمح لنا بالحديث عن طبيعة محتواها بشكل يقيني، فإن ما وصلنا من كتب هذا الجنس، المتأخرة نسبيًا، تتيح لنا الحديث في المحتوى، حيث يبدو المثل والحكمة السياسيان أحد الموضوعات الرئيسة لكتب الأمثال، وخاصة المثل والحكمة المتعلقة بالعدل، والطاعة والنصرة، وفنون التدبير... إلخ، ولن نبالغ إذا قلنا إن جزءًا عظيمًا من الفكر السياسي الإسلامي في هذا العصر ارتبط بالمثل، ويحضرنا في هذا المقام كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة (ت. ٢٧٦هـ)، الذي نقل في باب السلطان الكثير من الأمثال والحكم عن المتقدمين من الخلفاء والصحابة وغيرهم.[2]

## ٢- كتب الآداب والمسامرات:

تضمنت كتب هذا الجنس نصوصًا سياسية كثيرة، ومن أظهر أنواعها نصوص القصص وذكر أيام العرب، التي كانت تشكل مادة للعبرة والتهذيب، ووعاء حكمة العرب في السياسة وغيرها، وقد وصلتنا بعض نصوص هذا الفن في مصادر مختلفة، وبالرغم من تأخر هذه المصادر نسبيا فكل المؤشرات تؤكد انتشار القصص وتداولها شفاهة في أغلب الأحيان في القرن الأول الهجري.[3] ومن الكتب التي أوردت لنا بعضًا من هذه القصص على سبيل المثال لا الحصر

(١) النويري، نهاية الأرب، ج. ٣، تحقيق حسن نور الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ص. ٦، ٧.

(٢) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج. ١، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط. ١٩٩٦، ص. ١، ١٠٦.

(٣) إن القصص التي كانت تتداول في هذه الحقبة كانت قصص الجاهلية والإسلام، التي تحفل بالعبر والحكم، وكان القُصَّاص: قراء، ووعاظ، ورواة.. يجلسون للقَصّ في المساجد والأماكن العامة والمناسبات، وقد ذكر الجاحظ في البيان عددا منهم ممن عاشوا في هذه الفترة المبكرة. (الجاحظ، البيان والتبيين، ج. ١، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، ص. ٣٦٧، ٣٦٩).

كتاب «شروح نقائض جرير والفرزدق»، التي جمعها أبو عبيدة (ت. ٢١٠هـ)،[١] ومنها ننقل هذا النص الدال على مثله، ويذكر يومًا من أيام العرب، وهو يوم الكُلاب الثاني، ومما جاء في هذا النص: «كان من حديث يوم الكُلابِ،[٢] أنه لما أوقع كسرى ببني تميم يوم الصَّفقَةِ بالمُشَقَّر، فقُتلت المُقاتِلَة، وبقيت الذُّرِّية والأموال، بلغ ذلك مَذْحِجَ، فمشى بعضهم إلى بعض، وقالوا اغتنموا بني تميم، ثم بعثوا الرُّسُل في قبائل اليمن وأحلافها من قُضَاعَةَ (...) فأقبلوا إلى بني تميم فبلغ ذلك سعدا والرِّبَابَ، فانطلق ناس من أشرافهم إلى أَكثم بن صَيْفِيٍّ فاستشارُوه، فقال أَكثم بن صيفيٍّ: أقِلُّوا الخلافَ على أمرائكم، واعلموا أن كثرة الصياح من الفشل، والمرء يعجز لا محَالَة، وتَثَبَّتُوا فإن أحزم الفريقين الرَّكِينُ، ورُبَّ عَجَلَةٍ تَهَبُ ريثا، وابرُزُوا للحَرْبِ، وادَّرعُوا الليلَ، فإنه أخفَى للوَيْل، ولا جَماعةَ لمن اختلفَ».[٣] ومن ثم، كانت مثل هذه الحكم والأمثال التي تملأ قصص أيام العرب كهذه التي جاءت على لسان أكثم بن صيفيٍّ مادة للتهذيب، ومظهرًا رئيسًا للفكر السياسي في هذه المرحلة.

ومن الكتب الأخرى التي ضمت طرفًا من هذا الفن (القصص) كتاب «الأغاني» للراغب الأصفهاني،[٤] ويحوي هذا الكتاب عددًا كبيرًا من قصص العرب وأيامهم، ناضحة بالحكمة وجميل القول، ومن ذلك ما ورد في قصة

---

(١) معلوم أن جرير (ت. ١١٠هـ) والفرزدق (ت. ١١٠هـ) من شعراء العصر الأموي، وكانت بينهما مناقضات ومجادلات شعرية جمعها أبو عبيدة في الكتاب المشار إليه أعلاه، وشرحها وروى الكثير من قصص العرب وأيامهم التي جاءت في شعر الرجلين، انظر (أبو عبيدة، شرح نقائض جرير والفرزدق، تحقيق وتقديم محمد ابراهيم حور ووليد محمود خالص، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط. ٢/ ١٩٩٨. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج. ١، م.س. ص. ١٢٨).

(٢) يوم الكلاب الثاني هو أحد المواجهات العربية التي نقل تفاصيلها أكثر من مصدر.(أبو عبيدة، شرح نقائض جرير والفرزدق، م. س. ص. ٣٢٠).

(٣) أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، ص.٣٢٠. محمد جاد المولى بك وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم، أيام العرب في الجاهلية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص. ١٢٦.

(٤) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج. ١، م. س. ص. ١٢٨، ١٢٩.

داحس والغبراء، «إن حذيفة بن بدر جمع وتأهب، واجتمع معه بنو ذبيان بن بغيض فبلغ بني عبس أنهم قد ساروا إليهم، فقال قيس: أطيعوني، فوالله لئن لم تفعلوا لأتكئن على سيفي حتى يخرج من ظهري، قالوا: إنَّا نطيعك. فأمرهم فسرحوا السوام[1] والضعاف بليل وهم يريدون أن يظعنوا[2] من منزلهم ذلك، ثم ارتحلوا في الصبح، وأصبحوا على ظهر العقبة، وقد مضى سوامهم وضعفاؤهم. فلما أصبحوا طلعت عليهم الخيل من الثنايا، فقال قيس: خذوا غير طريق المال؛ فإنه لا حاجة للقوم أن يقعوا في شوكتكم، ولا يريدون بكم في أنفسكم شرًّا من ذهاب أموالكم. فخذوا غير طريق المال.

فلما أدرك حذيفة الأثر ورآه قال: أبعدكم الله، وما خيرهم بعد ذهاب أموالهم، فاتبع المال.

وسارت ظعُن بني عَبس والمقاتِلَة من ورائهم، وتَبِعَ حذيفة وبنو ذبيان المال. فلما أدركوه ردوه أوله على آخره، ولم يفلت منهم شيء، وجعل الرجل يطرد ما قدر عليه من الإبل، فيذهب بها. وتفرقوا، واشتد الحر، فقال قيس بن زهير: يا قوم، إن القوم قد فرق بينهم المغنم، فاعطفوا الخيل في آثارهم، فلم تشعر بنو ذبيان إلا والخيل دوائس، فلم يقاتلهم كبير أحد، وجعل بنو ذبيان إنما همة الرجل في غنيمته أن يحوزها، ويمضي بها».[3] فهذه القصة مثال صالح، وحكمة بالغة، لمصير من كان همه الغنيمة، وغايته من الحرب الأسلاب.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه القصص كانت متداولة ورواتها كثر، ولم يعرف بها شخص دون آخرين.

---

(١) السوام والجمع سوائم: الماشية والإبل الراعية.

(٢) يظعنوا: يرحلوا ويسافروا.

(٣) الراغب الأصفهاني، الأغاني، ج. ١٧، تحقيق إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ط. ٣/ ٢٠٠٨، ص. ١٤٧.

ومن كتب الآداب والمسامرات الأخرى - التي ذكرها بعض مؤرخي الأدب المتمين إلى هذه الحقبة - كتاب «التضافر والتناصر» لصاحبه دغفل بن حنظلة السدوسي، ويشمل مجالس له عند معاوية.[1]

### ٣- الخطب والرسائل:

إن الخطب والرسائل التي صدرت عن الخلفاء والحكام والزعماء، أو بعض العلماء وأقطاب الثقافة (البلغاء)، والتي عالجت قضايا سياسية من قبيل الطاعة، والولايات، والعهود، والمشورة، والعدل، والبيعة، وأمر الأمة...،[2] كانت إحدى مظاهر الفكر السياسي الإسلامي في هذه المرحلة المبكرة.

وخلافا للمصدر الأول، فقد حفظت لنا كتب التاريخ وغيرها من المصنفات أمثلة كثيرة لخطب ورسائل تكفي للتعرف على جانب من خصوصية الفكر السياسي الإسلامي في هذه المرحلة، واهتماماته، ورجالاته. ومن أبرز من وصلتنا خطبهم وإنشاءاتهم في هذا العصر الخلفاء الراشدون وفي مقدمتهم الإمام عليّ (رض) الذي جُمعت إنشاءاته في الكتاب الشهير «نهج البلاغة»، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الله بن عباس وعدد آخر كثير، ذكر أسماءهم صاحب الفهرست،[3] ومصادر أدبية وتاريخية عديدة.

فمما ينسب للراشدين من الخطب والرسائل السياسية تلكم التي تناقلها الرواة ومؤرخو الأدب في مصنفاتهم، ومن أشهرها الرسائل التي تبادلها الخليفة أبو بكر وعمر وعليّ رضوان الله عليهم على هامش بيعة السقيفة، والتي تعالج تأخر عليّ (رض) عن بيعة الصديق، وقد أثبت النويري نصوص هذه الرسائل

---

(١) ابن قتيبة، المعارف، دار المعارف، القاهرة، ط. ٤، ص. ٥٣٤. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج. ١، م. س. ص. ٢٥٣.

(٢) ابن نديم، الفهرست، ج. ١، م. س. ص. ١٤٠.

(٣) ابن نديم، الفهرست، ج. ١، م. س. ص. ١٣٩. محمد بن يزيد المبرد، الكامل، ج. ١، م. س. ص. ١٧، ١٨، ١٩، ٢٩، ٣٨.

بالرغم من طولها، مقدمًا لها بالتحفظات التي أبداها غير واحد على صحة نسبتها إلى هؤلاء الأئمة الكبار.(١)

غير أن الرصيد الأكبر من الخطب والرسائل خلال هذا العصر تنسب إلى الإمام عليّ (رض)، الذي حظي باهتمام ثقافي زائد مقارنة بغيره، ووثقت وجمعت خطبه ومراسلاته، ومواعظه وحكمه بشكل واف، ويعتبر الكتاب الذي جمعه الشريف الرضيّ (ت. ٤٠٤هـ) والمسمى «نهج البلاغة» موسوعة ثقافية حول فكر الإمام عليّ (رض)، ولا تنقص من قدر هذه الموسوعة الشكوك التي تحوم حول صحة نسبة عدد من نصوصها إلى الإمام عليّ، والتي جهر بها غير واحد من الدارسين. كما يوجد كمٌّ آخر من الرسائل والخطب في مظان أخرى.(٢)

لقد قسم جامع «نهج البلاغة» آثار الإمام عليّ (رض) السياسية إلى ثلاثة أبواب كبرى: باب خاص بالخطب؛ وآخر خاص بالكتب والوصايا؛ وثالث خاص بالحكم. ويبدو من خلال هذه الآثار أن القضية الرئيسة التي سيطرت على فكر الإمام عليّ هي قضية الشرعية، فجل خطبه السياسية تقريبًا عالجت هذه القضية أو أحد جوانبها، فبعض الخطب عالجت الخلاف الذي نشب بعد اغتيال عثمان (رض)، والذي بلغ ذروته في حرب الجمل؛ والبعض الآخر عالج صراعه مع معاوية (رض)؛ والبعض الآخر رد فيه على الخوارج وتداعيات ما يعرف بالحكومة... إلخ.

ونستعرض في ما يلي بعضًا من هذه الخطب الدالة على غيرها أسلوبًا ومضمونًا، فقد قال لما أراده الناس على البيعة بعد قتل عثمان (رض): «دعوني

(١) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج. ، م. س. ص. ١٧١- ١٨٠.

(٢) النويري، نهاية الأرب، ج. ٧، تحقيق محمد بوملحم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط...، ص. ١٧١. المبرد، الكامل، ج. ١، م. س. ص. ١٧، ١٨، ٤٩٣، ٤٩٦. الجاحظ، البيان والتبيين، ج. ١، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ص. ٩٨، ٢٥٧. الجاحظ، البيان والتبيين، ج. ٢، م. س. ص. ٤٣ – ١٤٥، المبرد، الكامل، ج. ١، تحقيق محمد أحمد الدالي، مطبعة الرسالة، بيروت، ط. ٢/ ١٩٩٧).

والتمسوا غيري فإنا مستقبلون أمرًا له وجوه وألوان، لا تقوم له القلوب، ولا تثبت عليه العقول، وإن الآفاق قد أغامت، والمحجة قد تنكرت. واعلموا أني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب، وإن تركتموني فأنا كأحدكم ولعلِّي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم، وأنا لكم وزيرًا خير لكم مني أميرًا».[1]

وفي خطبة أخرى حول الموضوع نفسه، قال رضي الله عنه: «لم تكن بيعتكم إياي فلتة، وليس أمري وأمركم واحدًا. إني أريدكم لله، وأنتم تريدونني لأنفسكم! أيها الناس أعينوني على أنفسكم، وايْمُ الله لأنصفن المظلوم من ظالمه، ولأقودنَّ الظالم بخِزامته حتى أورِدَه منهل الحق وإن كان كارهًا».[2]

وبعدما اضطرب عليه أصحابه في أمر الحكومة قال الإمام عليّ (رض): «أيها الناس، إنه لم يزل أمري معكم على ما أحب حتى نهكتكم الحرب، وقد، والله، أخذت منكم وتركت، وهي لعدوكم أنهك. لقد كنت أمس أميرًا فأصبحت اليوم مأمورًا، وكنت أمس ناهيًا فأصبحت اليوم منهيًا، وقد أحببتم البقاء، وليس لي أن أحملكم على ما تكرهون».[3]

ومن رسائله إلى معاوية (رض) بعد البيعة الرسالة التالية التي يحثه فيها على التزام الطاعة واللحاق بالجماعة،[4] ونصها: «إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان، على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار. فإن اجتمعوا على رجل وسموه إمامًا كان ذلك لله رضا؛ فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة

---

(١) الإمام علي، نهج البلاغة، جمعه الشريف الرضي وشرح وضبط نصه محمد عبده، مؤسسة المعارف بيروت، ط. ١/ ١٩٩٠، . ص. ٢٥٩.

(٢) نفسه، ص. ٣٣٩.

(٣) نفسه، ص. ٤٩٣، ٤٩٤.

(٤) ذكر المبرد في الكامل عددًا من رسائل الإمام عليّ ومعاوية. (المبرد، الكامل، ج. ١، م. س. ص. ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٨، ٤٢٩.

ردوه إلى ما خرج منه: فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين، وولاّه الله ما تولى. ولعمري يا معاوية، لئن نظرت بعقلك دون هواك لتجدني أبرأ الناس من دم عثمان، ولتعلمن أني كنت في عزلة عنه، إلا أن تتجنى فتجن ما بدا لك؛ والسلام».[1]

ومن وصاياه السياسية قوله لزياد بن أبيه بمناسبة استخلافه على فارس وأعمالها: «استعمل العدل، واحذر العسف والحيف، فإن العسف يعود بالجلاء، والحيف يدعو إلى السيف».[2]

ومن حكمه قوله: «صاحب السلطان كراكب الأسد: يغبط بموقعه، وهو أعلم بموضعه».[3]

وبالإضافة إلى آثار الراشدين وكبار الصحابة، نقل مؤرخو الأدب عددًا من الخطب والرسائل السياسية الأخرى المنسوبة إلى عدد من البلغاء من خلفاء، وولاة، وعلماء، وكبار الكتّاب كمعاوية بن أبي سفيان، وزياد بن أبيه، والحجاج بن يوسف الثقافي، والمهلب بن أبي صفرة... إلخ،[4] والحسن البصري (ت. ١١٠هـ)،[5] وكلها تدور تقريبًا على المعنى نفسه، وتعالج قضايا الفتنة أو النزاع حول الشرعية، وموجبات الطاعة ولزوم الجماعة.

ومن أشهر الكتّاب الذين ظهروا في آخر هذا العصر، وجمعوا في كتاباتهم بين خصائص العصر السابق وإرهاصات اللاحق أبو غالب عبد الحميد بن يحيى بن سعد الأصغر، والمعروف اختصارا بعبد الحميد الكاتب (ت. ١٣٢هـ)، ويُحكى أنه ترجم مجموعة من الرسائل الفارسية في السياسة،

---

(١) نفسه، ص. ٥٤٢، ٥٤٣.

(٢) نفسه، ص. ٧٧٨، ٧٧٩.

(٣) نفسه، ص. ٧٤١.

(٤) النويري، نهاية الأرب، ج. ٧، ص. ١٨٥- ١٩٩.

(٥) له رسالة جوابية على عبد الملك بن مروان ذكرها بروكلمان في تاريخ الأدب العربي. (بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج. ١، م. س. ص. ٢٥٨).

وهناك من يقول إنها كانت عملًا أصيلًا من إنشائه، ومن رسائله المشهورة رسالة «في نصيحة وليّ العهد»، بعث بها إلى عبد الله بن مروان حين وُجه لمحاربة الضحاك بن قيس الخارجي سنة ١٢٨هـ[١] و«رسالة إلى الكتّاب» أو «نصيحة الكتّاب»،[٢] وبالإضافة إلى هذه الآثار ألف عبد الحميد مجموعة من الرسائل في أغراض سياسية شتى، اعتنى بنشر بعضها محمد كرد عليّ في رسائل البلغاء.[٣]

### ٤- آثار المتكلمين الأوائل:

نجم في سماء الثقافة الإسلامية في المئة الأولى للهجرة عدد من القادة والأعلام، الذين اشتهروا بآراء كلامية مختلفة، وذلك على هامش عدد من الأحداث الجسام التي مرت بها الأمة في مستهل تاريخها، وكان من بين هذه الآراء التي لقيت صدى كبيرًا وانتشارًا واسعًا بين عامة الناس في هذا الطور المبكر من تاريخ الإسلام جملة آراء سياسية، تتعلق بالإمامة وشرعية الإمام، والخروج على عثمان (رض)، وأصحاب الجمل وصفين، وفي حكم الحكمين أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص.. إلخ.[٤]

وقد حفظت لنا الكتب التي عنيت بالكلام عمومًا عددًا من الآثار الدالة على طبيعة المقالة السياسية لدى أوائل المتكلمين، ومكانتها، ومظانها. وتنسب معظم هذه الآثار إلى عدد من أعلام الفرق والمذاهب أمثال أبو الأسود الدؤلي (ت. ٦٩هـ)، معبد الجهمي (ت. ٨٠هـ)، والحسن البصري (ت. ١١٠هـ)،

---

(١) محمد كرد علي، رسائل البلغاء، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ١٩١٣، ص. ١٣٩.

(٢) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج. ١، م. س. ص. ٢٦١، ٢٦٢. نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط. ١/ ١٩٩٤، ص. ١٠٦، ١٠٧.

(٣) محمد كرد علي، رسائل البلغاء، م. س. ص. ١٦٦، ١٧٥.

(٤) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشب، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص. ٣٢، ٣٩.

ومحمد بن الحنفية (ت. ٨١هـ) ثالث أبناء عليّ (رض)، وابنه الحسن بن محمد بن الحنفية (ت. ٩٩هـ)، وواصل بن عطاء (ت. ١٣١هـ)، وأبو حنيفة النعمان (ت. ١٥٠هـ)، وجهم بن صفوان (ت. ١٢٨هـ).. إلخ.

واللافت للانتباه في هذا السياق أن خلفيات معظم المواقف الكلامية لهؤلاء الأعلام وغيرهم كانت خلفيات سياسية، حتى تلك التي تبدو ظاهريًا بعيدة عن السياسة، فمدرسة الإرجاء - مثلًا - رُبطت بالاستبداد السياسي الأموي، الذي كان يرى في شيوع الإرجاء تمكينًا لسلطانه، بينما رُبطت مدرسة الاختيار والحرية (القدَرية) في العصر الأموي بالعلويين، وكانت تحرض بدعواها المضادة للقدَرية على الثورة وعدم الاستسلام للأمر الواقع،[1] وهو ما جعل «الكلام» وجها آخر للصراع السياسي بين الأطراف المتنافسة على السلطة، وتجليًا من تجليات محنة الدولة في المجال الإسلامي.[2]

إن جل الآثار والكتب التي خاضت في أمر الإمامة والسلطة إما تصريحًا أو تعريضًا، في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الفكر الإسلامي تنسب إلى أعلام الخوارج والشيعة والإرجاء والجبر، وعدد من أعلام «السنَّة»، وتحفل مصادر الفكر الإسلامي المبكرة بجملة معتبرة من آثار هؤلاء:

أ- آراء الخوارج: مما ينسب إلى الخوارج الأول من المحكِّمة، الذين خرجوا على عليّ (رض) بعد واقعة التحكيم في صفين، قولهم بكفر عليّ، وعثمان،

---

(١) لقد ربط القاضي عبد الجبار بين ظهور الاعتزال في الإسلام والتشيع، فالخلفاء الراشدون وكبار الصحابة وأبناء علي كلهم بحسبه انتصروا للعدل والاختيار، وحاربوا القدرية وعقيدة الجبر التي كان يتكئ عليها الحكام الأمويون. (أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد وفلزر، دار المنتظر، بيروت، ط. ٢/ ١٩٨٧، ص. ٩، ١٤. سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. ١، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط. ١/ ٢٠٠٨، ص. ٢٥٥، ٢٥٦).

(٢) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، م. س. ص. ٢٠٩. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. ٢/ ١٩٧٩، ص. ١٧٥، ١٨٥.

وأصحاب الجمل، ومعاوية، وأصحابه، والحكمين، ومن رضي بالتحكيم، وإكفار كل ذي ذنب ومعصية؛[1] وأما الأزارقة الذين ينسبون إلى أبي رشيد نافع بن الأزرق الحنفي (ت. ٦٥هـ)، فقد جمعهم من أمر الدين قولهم أن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون، وأن القعدة ممن كان على رأيهم ولم يهاجروا إليهم مشركون، واستباحوا قتل النساء والأطفال، واعتبروا دار مخالفيهم دار كفر...؛[2] وأما النجدات نسبة إلى نجدة بن عامر الحنفي (ت. ٦٩هـ)، فقد نقموا على نافع قوله بكفر القعدة، وكفروه بهذا القول، وزادوا أشياء أخرى؛[3] ومن فرق الخوارج الأخرى الصفرية نسبة إلى زياد بن الأصفر،[4] وفرق عديدة، فصل مقالاتها أصحاب الفرق، ومن اعتنوا بتاريخ الفكر الإسلامي، وأثبتوا لنا آثارها، التي انبنت في جملتها على الموقف السياسي.[5]

ب- آراء الشيعة: وما ينسب إلى الشيعة، وكبار أعلامهم من إمامية وزيدية وكيسانية،[6] طائفة من الكتب السياسية، التي ذكرها غير واحد من أصحاب الفهارس، من ذلك: كتاب «الإمامة» وكتاب «الاستحقاق» لصاحبهما عليّ بن اسماعيل بن ميثم التمار من جلّة أصحاب عليّ (رض)،[7] وكتاب «الإمامة»، وكتاب «الرد على من قال بإمامة المفضول»، وكتاب «اختلاف الناس في الإمامة»، وكتاب «الوصية والرد على من أنكر الإمامة»، وكتاب «في الجبر والقدر»، وكتاب «الحكمين»، وكتاب «الرد على المعتزلة في طلحة والزبير»، وكتاب «القدر» وكلها لأبي محمد هشام بن الحكم الذي توفي بعد نكبة البرامكة، وقيل في خلافة المأمون.[8] وينضاف إلى أعمال هذين المتكلمين الشيعيين

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، م. س. ص. ٧٧، ٧٨.

(٢) نفسه، ص. ٧٨، ٧٩، ٨٠.

(٣) نفسه، ص. ٨٢، ٨٣، ٨٤.

(٤) نفسه، ص. ٨٤، ٨٥.

(٥) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، م. س. ص. ٢٠٩- ٢١١.

(٦) نفسه، ص. ٢١١، ٢١٢.

(٧) ابن النديم، الفهرست، ج. ١، م. س. ص. ٢٢٣.

(٨) ابن النديم، الفهرست، ج. ١، م. س. ص. ٢٢٣، ٢٢٤. الذهبي، سير أعلام النبلاء، منشورات بيت الأفكار الدولية، بيروت، ط. ٢٠٠٤، ت. ٦٥٠٤، ص. ٤٠٨٠.

تراث محمد بن الحنفية، الذي تمثل في مجموعة من الأقوال والمواقف التي حفزت المعتدلين من الشيعة على الثورة على الأمويين بقيادة المختار بن أبي عبيد الثقفي (ت. ٦٧هـ)،[١] وتراث ابنيه عبد الله والحسن، وإلى هذا الأخير ينسب كتاب «في الإرجاء»، الذي لا يخلو من دلالة سياسية، وقد تأثر به الإمام أبو حنيفة النعمان، ويعتبر هذا الكتاب أول كتاب في العقائد في الإسلام.[٢]

ج- آراء المرجئة: وإلى جانب آثار الخوارج والشيعة وجدت في هذه الفترة آثار أخرى نسبت إلى عدد من الأعلام، عرفوا بين تيارات الفكر الإسلامي بالمرجئة، وقد اشتهروا بحرصهم الشديد على تجنب الصدام مع السلطة السياسية «الفاسدة»، ونظّروا للتعايش مع الأمويين، وخلفوا لنا عدة آراء سياسية، تحض على الطاعة، والخضوع لولي الأمر، وعدم مقاتلتهم، وقد ساعدهم على اتخاذ هذا المنحى في التفكير السياسي تأخيرهم (إرجاء) العمل عن النية والعقد، وقولهم «لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة»،[٣] وكان من هؤلاء عدد من الخوارج والقدرية (المعتزلة) والجبرية.[٤] وممن ينسبون لهذه المدرسة ثابت بن قطنة (ت. ١١٠هـ)، وسعيد بن جبير (ت. ٩٥هـ).[٥]

---

(١) سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. ١، م. س. ص. ٢٥٣، ٢٥٤.

(٢) سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. ١، م. س. ص. ٢٥٥.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ١٣٩.

(٤) إن الإرجاء كخاصية ونزعة لم يكن مذهبًا مستقلًا كما هو الحال بالنسبة للشيعة والخوارج وغيرهما، بل كان موقفًا ظهر على عدد من أتباع لمذاهب الكبرى، وقد ذكر الشهرستاني عددًا من مرجئة الخوارج والشيعة والجبرية، وميزهم عن المرجئة الخالصة. (الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ١٣٩، ١٤٦).

(٥) إن نسبة سعيد بن جبير للمرجئة تثير العديد من الشكوك، وخاصة أنه من الذين خرجوا على الأمويين وواليهم الجائر الحجاج، ودخل في بيعة ابن الأشعث، وكان إعدامه بسبب هذا الموقف، غير أن نسبة سعيد إلى الإرجاء ربما ترجع لبعض أقواله وآرائه، ومن هذه الآراء التي يظهر فيها الميل للإرجاء قوله عندما ذكر له قوله تعالى : «إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان» (النساء، ٩٨)، وذكر الله الظلم الذي يعانيه عدد من الناس بمكة، فقال: يابن أخ لقد حرصنا وجهدنا وأبى الله أن يكون إلا ما أراد. (ابن سعد، طبقات ابن سعد، ج. ٨، تحقيق علي محمد عمر، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. ١/ ٢٠٠١، ص. ٣٨٠، ٣٨١. الذهبي، سير أعلام النبلاء، م. س. ت. ٢٢٣٤، ص. ١٧٩٥. الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ١٤٦. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ج. ١، م. س. ص. ٢١٢، ٢١٣).

د- آراء القدَرية: ومن تيارات الكلام السياسي الأخرى التي ازدهرت في هذه الفترة، وكان لها إسهام في النقاش السياسي تيار القدَرية (المعتزلة)، ومن أشهر أعلامهم وأعلاهم شأنًا معبد الجهني (ت. ٨٠هـ)،[1] وعمر المقصوص معلم يزيد بن معاوية (ت. ٨٠هـ)، وأبو محمد عطاء بن يسار القاص البصري (ت. ١٠٣هـ)، وغيلان القبطي (ت. ١٠٥هـ)، والجعد بن درهم (ت. ١٠٥هـ)،[2] غير أن أشهر أعلام الاعتزال، والذي إليه ينسب اسم الفرقة أبو حذيفة واصل بن عطاء (ت. ١٣١هـ)، ومن أهم آرائه المتصلة بالشأن السياسي قوله بالاختيار (القدر)، فالإنسان في اعتقاده مسؤول عن تصرفاته ومخير فيها، ومحاسب عليها، «إن الباري تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله»؛[3] وأيضا قوله بالمنزلة بين المنزلتين، وهو موقف عقدي لا يفهم إلا بسياقه السياسي المُؤَسِس، الذي يرجع إلى اختلاف المسلمين في خلافة عليّ (رض)؛ ومن آراء واصل الأخرى - أيضًا - رده شهادة أهل الجمل وصفين.[4]

ونظرًا للطابع الثوري لهذا التيار، وخطورته على الدولة فقد استدعى ردودًا أمنية تمثلت في ملاحقة عدد من رموزه وقتلهم من أمثال معبد الجهني، وغيلان القبطي، والجعد بن درهم، وردودًا فكرية تمثلت في ظهور عدد من النصوص الكلامية التي ترد على عقيدة القدر (المعتزلة)

(١) كان من القائلين بالقدر، ومن العلماء الكبار في زمانهم، خرج مع القراء في العراق مع ابن الأشعث، وقتله الحجاج في رواية، وعبد الملك في رواية أخرى بسبب معارضته للسلطة الأموية. (الذهبي، سير أعلام النبلاء، م. س. ت. ٦١٨٣، ص. ٣٨٩٥).

(٢) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، م. س. ص. ٢١٣، ٢١٤.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ٤٧.

(٤) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص. ٢٢٣، ٢٢٤.

وتناقشها، من ذلك كتاب «الرد على القدرية»،[١] للحسن البصري،[٢] كتبه إلى عبد الملك بن مروان، ومما جاء فيه: «ففكِّر أمير المؤمنين في قول الله تعالى: ﴿فمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر، كل نفس بما كسبت رهينة﴾. وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون، وليبلو أخبارهم. فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون [يقصد القائلين بالخير والشر من الله] لما كان إليهم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولما كان في متقدم أجر في ما عمل، ولا على متأخر لوم في ما لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم ولكنه من عمل ربهم.

واعلم يا أمير المؤمنين، إن الله لم يجعل الأمور حتمًا على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت لكم كذا. وإنما يجازيهم بالأعمال، كما قال: ﴿فزده عذابًا ضعفًا في النار﴾»؛[٣] ومن الكتب الأخرى التي ناقشت هذه القضية كتاب «الرد على القدرية» و«الفقه الأكبر» لأبي حنيفة النعمان.[٤]

---

(١) يشكك الشهرستاني في نسبة هذه الرسالة إلى الحسن البصري، نظرًا لانتصارها إلى القدرية بدل نقضها، والحسن البصري في رأيه ما كان ليخالف السلف في هذا الأمر وغيره. (الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ٤٧. ابن النديم، الفهرست، ج. ١، م. س. ص. ٢٠٢).

(٢) هناك اختلاف واضح بين الباحثين في نسبة الحسن البصري للفرق الكلامية المشهورة، فهناك من يعتبره معتزلًا، وهناك من يعده من أهل التصوف، وهناك من يحسبه من أعلام السنة، ومهما تكن اعتبارات الباحثين في هذه التصنيفات، فإن الحسن البصري كان فيه شيء من كل هذه المدارس الفكرية والكلامية، ونشير في هذا الصدد إلى أنه كان من منكري عقيدة الجبر، وقد ظهر ذلك في رفضه للظلم الأموي، وعدم تجويزه الطاعة العمياء، كما أن بعض الأخبار تدل عن تراجعه عن هذا الموقف في آخر عمره، وألف كتابا في الرد على القدرية الذي أشرنا إليه في المتن. (عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، م. س. ص. ٢١٦، ٢١٩).

(٣) الحسن البصري، رسالة في القدر، ضمن كتاب رسائل في العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشرق، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٨٨، ص. ١١٣، ١١٤.

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء، م. س. ت. ١٨٧٧، ص. ١٥٨١. سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. ١، م. س. ص. ٢٥٩.

هـ- آراء الجبرية: ظهر تيار الجبر مقابل الاعتزال، ومن أبرز أعلامه أبو محرز جهم بن صفوان (ت. ١٢٨هـ)،[1] الذي كان يدعو إلى الإصلاح بالقوة، وقد شارك في قتال نصر بن سيَّار والي الأمويين على خراسان، وكان متكلمو هذا التيار لا يثبتون للمخلوقين فعلًا ولا قدرة على الفعل أبدًا.[2]

### ٥- آراء الفقهاء الأوائل:

لا يُتصور أن المسلمين في هذا الطور من تاريخ الإسلام الذي امتد إلى أزيد من قرن وربع عاشوا من دون فقه وفقهاء، كما لا يتصور أن هؤلاء بقوا في منأى عن السياسة، ولم تكن لهم مواقف وآراء مما يجري أمام أعينهم من صراعات وفتن، وجدل سياسي قوي وحاد، ومن ثم وبناء على هذه الصلة المفترضة سنحاول خلال هذه الفقرة التنقيب عن الأحكام السياسية لهؤلاء الفقهاء الأوائل، والنظر في خصوصياتها وطبيعتها.

لقد اشتهرت طائفة من الفقهاء في المئة الأولى وبداية المئة الثانية، وتميزت بإسهاماتها المختلفة، التي ما زال صداها يتردد في عدد من المصادر والمراجع الفقهية إلى يومنا هذا، ومن أبرز هؤلاء الفقهاء: إبراهيم النخعي (ت. ٩٥هـ)، ومسلم بن يسار (ت. ١٠١هـ)، ومجاهد بن جبر (ت. ١٠٤)، والحسن البصري (ت. ١١٠هـ)،[3] وسعيد بن جبير (ت. ٩٤هـ)، وكوكبة من فقهاء المدينة الذين يعرفون بالفقهاء السبعة...،[4] وقد اعتنى بعض الباحثين بأحكامهم وعمل على

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، م. س. ت. ١٤٠٢، ص. ١٣٣٩.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ٨٥، ٨٨. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج. ٣، تحقيق محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. ٢/ ١٩٩٦، ص. ٣٣. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام بن خلدون، م. س. ص. ٢٢٠.

(٣) وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ترجمة أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٧، ص. ٢٧.

(٤) الفقهاء السبعة بالمدينة الذين برزوا في الفقه والحديث هم سعيد بن المسيب والقاسم وأبو بكر ابن عبد الرحمن، وخارجة بن زيد بن ثابت، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وعروة بن الزبير، وسليمان بن يسار المدني.

تخريجها من مصادر مختلفة، ومن هؤلاء محمد رواس قلعه جي الذي اهتم بفقه النخعي وعمل على جمعه وفهرسته. ويعكس هؤلاء الفقهاء الأوائل «فورة في النشاط الثقافي الفقهي الذي ساهم فيه العرب المسلمون ومعتنقو الإسلام من غير العرب».[1]

ومن الأحكام السياسية التي عثرنا عليها، والمنسوبة لبعض فقهاء هذا الجيل، حكم عدم جواز دفع الزكاة للسلطان الجائر،[2] لأنه لا يضعها مواضعها، قال النخعيّ: «لا تؤدوا الزكاة لمن يجور فيها... ضعها موضعها، وأخفها»،[3] غير أن أبرز مشاركة سياسية لهؤلاء الفقهاء في هذه المرحلة المبكرة هي تلك التي تجلت على هامش فتنة ابن الأشعث الذي خرج على الحجاج سنة ٨١هـ صحبة عدد من القراء والفقهاء،[4] ومن أبرز هؤلاء الذين تميزوا بأحكامهم في هذه الفتنة مسلم بن يسار، والحسن البصري، وسعيد بن جبير، ولعله من المفيد جدًا في هذا السياق استحضار مواقفهم من هذه الفتنة، وحكمهم في الخروج على الحاكم الظالم، فمسلم بن يسار كان يرى الخروج على الحجاج نظرًا لظلمه وجبروته، ولم يكتف بالقول، بل شارك إلى جانب ابن الأشعث في هذه الحرب إلى أن انهزم وقتل من معه، ونجا مسلم وآخرون، وبالرغم من أن بعض أصحاب السير يشككون في موقف مسلم، ويعتقدون أنه أرغم من طرف ابن الأشعث على المشاركة، وندم على ذلك، ويوردون روايات كثيرة متأخرة عن

---

(١) وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية، م. س. ص. ٣٦.

(٢) لعل النخعي يقصد بالسلطان في فتواه الحجاج والي العراق في أيامه.

(٣) محمد الرواس قلعه جي، موسوعة فقه النخعي، منشورات جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، ج، ٢، الهيئة المصرية للكتاب، ط. ١/ ١٩٧٩، ص. ٣١٨.

(٤) ابن الأشعث هو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث (ت. ٨٤هـ)، والي سجستان من طرف الحجاج، ثار هناك، وقام معه عدد من العلماء والقراء وذلك لجور الحجاج وجبروته، ودامت الحرب بينه وبين الحجاج شهورًا عدة غير أن العاقبة كانت للحجاج، الذي نجح في كسر شوكة ابن الأشعث ومن معه، وتفرق أنصاره في البلدان فارين. (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ترجمة: ٢٨٨١، م. س. ص. ٢٢٢٣، ٢٢٢٤).

هذا الأمر،[1] فإننا نظن خلاف ذلك، والروايات المشككة كلها متأخرة وهواها أموي، ومما يعزز هذا الرأي هو موقفه من قضية القدر، فقد أجاب حين سئل عن هذا الموضوع: «هما واديان عريضان يسلك الناس فيهما، لن يُدرك غورهما، فاعمل عمل رجل يعلم أنه لن ينجيك إلا عملك، وتوكل توكل رجل يعلم أنه لن يصيبك إلا ما كتب الله لك»،[2] ولا يخفى أن مثل هذا الموقف، لم يكن ليقمع رغبات الخروج عن ظلم الحجاج وأمثاله في هذا العصر.

ونفس الموقف والحكم تبناه سعيد بن جبير، فقد دخل في بيعة ابن الأشعث، واستُعمِل على الصدقة والعشور في «مأصري» الكوفة، وشهد معركة دير الجماجم، ومما ينسب له في هذا الباب، أنه سئل من طرف الزّبرقان الأسدي في الجماجم: «إني مملوك ومولاي مع الحجاج، أفتخاف عليّ إن قتلت أن يكون عليّ وزر؟ قال: لا، قاتل فإن مولاك لو كان ها هنا لَقاتل بنفسه وبك»،[3] ومن ثم فقد اعتبر سعيد بن جبير الخروج على الحاكم الظالم من أوجب الواجبات، ولم يكتف بالفتوى بل تعداها إلى حمل السلاح والمشاركة، وقد أدى ثمن هذا الموقف من حياته، حيث اعتقل في مكة، وأرسل إلى الحجاج بالعراق الذي أسرع إلى قتله بعد حوار بليغ نقل تفاصيله أكثر من واحد من أصحاب السير.[4]

أما الحسن البصري فقد سلك مسلكًا آخر في التعامل مع هذه الفتنة، وتحاشى الخروج على الحجاج بالرغم من إقراره بظلمه وطغيانه، وتحكي بعض الروايات كيف تخلص الحسن من طلب الناس وابن الأشعث لمشاركتهم القتال، حيث خاض النهر سباحة ودون أن ينتبهوا له حتى نجا من طالبيه، وسئل الحسن

(١) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج. ٥٨، تحقيق عمر بن غرامة العمراوي، دار الفكر، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٧، ص. ١٤٦- ١٤٨.

(٢) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج. ٥٨، م. س. ص. ١٤٥.

(٣) ابن سعد، الطبقات، ج. ٨، م. س. ص. ٣٨١.

(٤) ابن سعد، الطبقات، ج. ٨، م. س. ص. ٣٧٤- ٣٨٥، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ترجمة: ٢٢٣٤، ص. ١٧٩٥، ١٨٠٠.

البصري من طرف جماعة عن حكمه في الخروج على الحجاج بن يوسف، فقال لهم: «أرى أن لا تقاتلوه فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادّي عقوبة الله بأسيافكم، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين»، وقال في سياق آخر: «لو أن الناس إذا ابتلوا من قبل سلطانهم صبروا ما لبثوا أن يفرج عنهم ولكنهم يجزعون إلى السيف فيوكلون إليه فوالله ما جاءوا بيوم قط».[1]

لكن، إلى جانب هؤلاء الفقهاء من أهل العراق كانت هناك طائفة أخرى من فقهاء المدينة، لا تقل شأنًا عن أهل العراق، وخاضت في الشأن السياسي، وحُفِظت لها آثار وأحكام في هذا الباب، ومن أشهر هؤلاء الفقهاء، السبعةُ من التابعين وأبناء الصحابة وغيرهم، وإمامهم سعيد بن المسيب.

لقد عُرف سعيد بين سائر الفقهاء بشجاعته وصرامته مع السلطان عمومًا والملوك الأمويين خصوصًا، وكانت له مواقف منكرة للظلم، ولِين في الدين، وقد ذكر أصحاب السير طائفة من هذه المواقف في معرض الترجمة له، وليس أقل هذه المواقف رَفضُه عهدَ عبد الملك إلى ابنيه الوليد وسليمان، فضربه عامل عبد الملك على المدينة هشام بن إسماعيل المخزومي، وإليه يرجع الحكم المأثور «لا تملؤوا أعينكم من أعوان الظلمة إلا بإنكار من قلوبكم، لكيلا تحبط أعمالكم».[2]

---

(١) ابن سعد، طبقات ابن سعد، ج. ٩، م. س. ص. ١٦٥.

(٢) ابن سعد، طبقات ابن سعد، ج. ٧، ص. ١٢٦، ١٢٧. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ترجمة ٢٢٧٥، م. س. ص. ١٨٢٥، ١٨٢٦.

- III -

## الفكر السياسي الإسلامي قبل التدوين: القضايا، والسمات

إن التفكير في الموضوع السياسي لدى المسلمين الأوائل، أي التفكير في السلطة، وهو ما يجمعه لفظ الفكر السياسي، كان تفكيرًا تاريخيًا، ارتبط بحوافز موضوعية بالدرجة الأولى، ولم يرتبط بإملاءات نصية سواء من القرآن أم السنَّة، فالمسارات التي اتخذها هذا الفكر، والانشقاقات التي عانى منها في وقت مبكر كانت انعكاسًا مباشرًا لتناقضات الواقع واختلافه، وتضارب مصالح أطرافه، ولم تكن - بالضرورة - ترجمة لتعدد في ذات النص، وتضخم في المعنى، كما يتصور عدد غير قليل من المسلمين المعاصرين.

ومن ثم، وتبعًا لهذا الترابط الجدلي بين الفكر السياسي وتاريخ المسلمين الأوائل ظهرت مجموعة من النصوص السياسية التي تعالج قضايا التدبير، والإمامة، وتحث على السلوك السياسي الحكيم، وقد توزعت هذه النصوص بين عدة أجناس أدبية ومعرفية. وإذا كنا في السابق أفضنا في التعريف بالنصوص السياسية الأولى التي ظهرت في المجال الإسلامي، وعرضنا إلى أجناسها المعرفية، فإننا في ما تبقى من هذه الدراسة سنعرض لأهم خصائص الفكر السياسي الإسلامي في هذا العصر، التي نظن أنها تعبر عن هويته واستقلاله، ومن أبرز هذه الخصائص:

### ١- عدم الاستقلال المعرفي:

من خلال ما تقدم، يبدو أن العبارة السياسية «الإسلامية» لم تستقل بذاتها عن أشكال التعبير العربي المختلفة في القرن الأول الهجري، ومعظم جمل الفكر السياسي خلال هذه المرحلة كانت جزءًا من أجناس ثقافية ومعرفية مختلفة، ومندمجة فيها، فعلى سبيل المثال كان المثل السياسي والحكمة السياسية جزءًا من كتب الأمثال، كأمثال عبيد بن شرية (ت. ٧٠هـ)، وأمثال صحار العبدي، التي ضمت إلى جانب المثل السياسي عددًا كبيرًا من أمثال الحياة.

ولم يقتصر هذا الأمر على جنس الأمثال دون غيرها، بل تعداها إلى كتب الآداب والمسامرات والقصص؛ والخطب والرسائل السياسية؛ والكلام؛ والفقه، فكل هذه الأجناس حملت في طياتها مضامين سياسية كثيرة، وحتى تلك الكتب التي ظهرت في هذه المرحلة المبكرة، واعتنت بقضية سياسية معينة مثل الإمامة وما شاكلها، لم تتناولها باعتبارها جنسًا معرفيًا مختلفًا ومستقلًا عن غيره، بل تناولتها باعتبارها فرعًا من أصل وهو علم الكلام، الذي كان يعتبر قضية الإمامة أحد مباحثه الرئيسة، ويحضرنا في هذا السياق عدد من الأمثلة، من بينها كتاب «الإمامة»، وكتاب «الاستحقاق» لصاحبهما عليّ بن إسماعيل بن ميثم التمار؛ وكتاب «الإمامة، وكتاب «الرد على من قال بإمامة المفضول»، وكتاب «اختلاف الناس في الإمامة»، وكتاب «الوصية والرد على من أنكر الإمامة»، وكلها لأبي محمد هشام بن الحكم.

ولم تقتصر هذه الخاصية على أعمال القرن الأول، بل استمرت في ما بعد، فعلى سبيل المثال جعل ابن قتيبة الدينوري (ت. ٢٧٦هـ) أحد أبواب كتابه الأدبي الكبير «عيون الأخبار» في «السلطان» ضمنه مجموعة من القصص والحكم السياسية، غير أن أقوى الأدلة على تبعية الفكر السياسي الإسلامي في هذا الطور المبكر لغيره من أجناس الثقافة والمعرفة في المجال العربي - الإسلامي هو خلو فهرستَ ابن النّديم الذي صنّف في أواخر القرن الرابع (٣٧٧هـ) من أي إشارة لهذا الفن، ولعله بعبارة النديم لم يكن قد اخترع بعد، وكان بعضًا من غيره كما بينّا.

### ٢- غلبة التداول الشفاهي:

يبدو أن معظم مظاهر الفكر السياسي التي تعرفنا عليها في هذا الطور، كانت تتداول وتتوارث شفاهة، ومعظمها ارتبط بعدد من الرواة، ووُثق في ما بعد. والكتب التي ألفت في هذا الطور، والتي أحال عليها أصحاب الفهارس، والمصنفون الأوائل - وهي للإشارة قليلة- أغلبها مفقود، وضائع، ومن ثم كانت معظم المراجع التي تسلط بعض الضوء على هذه المرحلة المعتمة من تاريخ الثقافة الإسلامية مراجع متأخرة بقرنين أو أكثر.

إن الأصل الشفوي للعبارة السياسية سواء كانت مثلًا أو قصة أو خطبة أو رسالة...، جعل معظمها عبارة مُسندة، تستمد مصداقيتها من الرواة الذين نقلوها، الشيء الذي جعلها هشة، وغير قادرة على الصمود في وجه النقد، بسبب الاختلاف بين الروايات أو غياب السند في بعض الحالات، أو بسبب عدالة الرواة والناقلين، وهو ما جعل الشكوك حول أصالة بعض النصوص وصحة نسبتها إلى بعض الأعلام الأوائل ذات معنى علمي، وأبرز مثال على هذه المشكلة - الناشئة عن الطبيعة الشفوية للنصوص السياسية في هذا الطور- خطب ورسائل الإمام عليّ (رض) التي يتضمنها «نهج البلاغة»، حيث أمسى سهلًا على المغرضين نسبة خطب وآثار مختلفة إلى الإمام، وبسند ملفق، الشيء الذي انتبه له ودون عناء كبير عدد من النقاد والمحققين القدامى والمعاصرين.

### ٣- الارتباط بالبيئة وعادات العرب السياسية:

إن جزءًا مهمًا من الفكر السياسي الإسلامي في هذا الطور المتقدم، توسل بعادات العرب في التعبير، فالأمثال السياسية، والقصص، والخطب كانت متأصلة في حياة العرب قبل الإسلام، ومظهرًا بارزًا من مظاهر حياتهم الثقافية، وبعد مجيء الإسلام، لم يتغير المشهد كثيرًا من هذه الناحية، فقد استمرت هذه الأشكال التعبيرية، مع بعض التغيير في مضمونها السياسي والثقافي، ومن ثم ظهرت مجموعة من الحكماء والبلغاء في هذا العصر، وإليهم ينسب قسط مهم

من التراث السياسي لهذا العصر، ولعل أبرز هؤلاء الإمام عليّ (رض)، وعبد الحميد الكاتب اللذان وقفنا على نصوصهما في ما سبق.

ومن ناحية أخرى ارتبط تطور وازدهار الفكر السياسي الإسلامي في هذا العصر بعدد من التحولات الاجتماعية والبنيوية التي شهدها المجال الإسلامي، والتي عكسها تحول عدد من معسكرات جيش الفاتحين في الأطراف إلى مدن جديدة (الكوفة، البصرة، الفسطاط)،[1] وتطور الجهاز المؤسساتي للدولة في دمشق، ومن ثم فالكثير من النصوص والآثار السياسية الفقهية والكلامية والأدبية ظهرت في جوامع الفاتحين بالكوفة والبصرة ودمشق، وإلى جوار قصر الإمارة بالشام أو في بطنه.

لقد وفرت المدن الجديدة المكونة في غالبيتها من الفاتحين في علاقتها بالقضايا المصيرية التي طرحت على الأمة في أواخر عصر الراشدين وبعده بيئة ثقافية محفزة على النقاش السياسي، ومنتجة للأفكار، وإذا رجعنا لجذور معظم مفكري السياسة في المجال الإسلامي الذين ظهروا في هذا العصر، وجدنا أغلبهم موزع بين مدن العراق ودمشق والمدينة، فعلى سبيل المثال جل الذين كتبوا في «الآداب السلطانية» في هذه الفترة المبكرة كانوا إلى جوار معاوية وابنه يزيد من بعده في دمشق، ويحضرنا في هذا السياق عبيد بن شرية وأصله من اليمن، وصحار العبدي، ودغفل بن حنظلة، وعلاقة بن كريم من سمار يزيد بن معاوية، وعبد الحميد الكاتب الذي كان من خاصة مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية.

لكن معظم الآثار السياسية الفقهية والكلامية تنسب إلى علماء العراق، الذين تفرقوا بين الكوفة والبصرة وغيرهما، فمن أهل الكوفة الذين برزوا في مجال الفكر السياسي إبراهيم النخعي وأبو حنيفة النعمان وسعيد بن جبير...، ومن أهل البصرة الحسن البصري وأبو راشد نافع بن الأزرق ومعبد الجهني وواصل بن عطاء...، كما أن عددا من أعلام الفكر الآخرين طرقوا العراق وتأثروا بأحواله ولو لم يستقروا به، ومن أشهر هؤلاء محمد بن الحنفية.

---

(١) هشام جعيط، الفتنة، دار الطليعة، بيروت، ط. ٦/ ٢٠٠٨، ص. ٨٩، ٩٠.

لكن ومع إقرارنا بتقدم الحواضر الجديدة في مجال الفكر السياسي لأسباب عديدة أشرنا إلى بعضها سابقًا، فإن هذا لا يجب أن يحجب عن نظرنا إسهام الحواضر التقليدية في هذا الباب (مكة والمدينة)، وخاصة المدينة التي عرفت في هذا العصر نشاطًا علميًا مزدهرًا، وقد عرف من بين أهلها بالعلم كثيرون، غير أن أشهرهم فقهاء المدينة السبعة، وإذا كان إسهام هؤلاء في الفقه لا تخطئه العين، فإن إسهامهم السياسي يبدو ضئيلًا، وأكبرهم أثرًا في هذا الباب الفقيه والعالم سعيد بن المسيب، الذي أتينا على بعض خبره في ما تقدم.

وعمومًا؛ إن الفكر السياسي الإسلامي خلال هذا العصر امتاح شكلًا وموضوعًا من الظروف السياسية والثقافية المحيطة به، ولم يكن أثرًا مفارقًا للتاريخ وتفاعلات الجماعة.

## ٤- التأثر بالمحيط الثقافي:

إن الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين (في المئة الأولى)، لم يكن «عربيًا - إسلاميًا» خالصًا، لا أثر فيه لثقافات الجوار، بل على العكس من ذلك، وخلافًا لما يعتقده كثير من الناس، كان الفكر السياسي الإسلامي في هذه الحقبة منفتحًا على تجارب وثقافات الشعوب المحيطة به، أو التي اندمجت في سيرورته، وإذا كان سهلًا إثبات تأثر الثقافة الإسلامية خلال عصر التدوين وبعده بالأثر الخارجي، ووفرة أدلة ذلك، فإنه أمر صعب، ودلائله شحيحة في هذه الفترة المدروسة. ومن أبرز الثقافات التي أغنت الثقافة الإسلامية في هذا العصر الثقافتين الساسانية والرومانية، لكن أثر الفرس كان أقوى، نظرًا لاحتكاك المسلمين المبكر بأهل فارس.[1]

(١) شكل موضوع التأثير الثقافي الفارسي واليوناني في الثقافة العربية والإسلامية نقطة خلاف حاد بين عدد من الباحثين العرب والمستشرقين، حيث انقسموا بين مدافع عن أصالة الثقافة العربية، مع الاعتراف بتأثرها المحدود بثقافات الجوار، وبين ناف لهذه الأصالة، حيث جعلها صورة طبق الأصل لثقافة الجوار، وقد سجل لنا الدكتور زكي مبارك بعض تفاصيل هذه المعركة العلمية في كتابه الرائع حول النثر الفني، ومن أشهر أعلام هذه المبارزة العلمية طه حسين وزكي مبارك وعدد من المستشرقين. (زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط. ٢/ ١٩٣٤).

فتأثر الفكر السياسي الإسلامي بمعطيات وخبرات ثقافة الجوار بدأ مبكرًا، وقبل عصر التدوين. وكانت مجالات الأدب والحكمة والكلام أولى الحقول التي ظهر فيها هذا التأثير والتواصل بين الداخل والخارج. ومن أبرز الحقائق التي نقدمها بين يدي القارئ دليلًا على هذا التأثر المبكر: وجود عدد من أمثال وحكم الفرس في التداول العربي قبل الإسلام وبعده، ورواجها بين المسلمين، ومن أمثلة ذلك قول الفرس «كطالب القرن فجدعت أنفه»، يضرب مثلًا لرجل يطلب ربحًا فيقع في الخسران، وقد أورده أبو هلال العسكري في جمهرة الأمثال،[1] بل حتى النسق والأسلوب الذي تميزت به بعض الكتابات السياسية الأولى شَابَه أسلوب الفرس في الوعظ والحكمة، وهو ما جعل البعض يشك في أصالة بعض نصوص عبد الحميد الكاتب،[2] واعتبرها مجرد ترجمات لنصوص فارسية، يقول أبو هلال العسكري (ت. ٣٩٥هـ) في «ديوان المعاني»، تأكيدًا لهذا المعنى: «وكان عبد الحميد الكاتب استخرج أمثلة الكتابة التي رسمها من اللسان الفارسي، فحولها إلى اللسان العربي، ويدلك على هذا أيضا، أن تراجم خطب الفرس، ورسائلهم هي على نمط خطب العرب ورسائلها، وللفرس أمثال، مثل أمثال العرب معنى وصنعة، وربما كان اللفظ الفارسي في بعضها أفصح من اللفظ العربي»،[3] وذكر عددًا من الأمثال العربية والفارسية المتشابهة، ومن بينها بعض الأمثال السياسية،[4] الشيء الذي يدل على المثاقفة المبكرة بين العرب والفرس. وعمومًا **إن تأثر الفكر السياسي العربي- الإسلامي بالآخر الفارسي في هذا العصر حقيقة لا يمكن إنكارها، غير أنه كان بطيئًا، وارتبط بتقاليد ملكية رغب العرب في محاكاتها حين اطلعوا عليها.**[5]

---

(١) أبو هلال العسكري، جمهرة أمثال العرب، ج. ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٨٨، ص. ١٢٦.

(٢) انظر ما نقله بروكلمان في هذه النقطة عن موقف زكي مبارك المتعلق بأصالة أعمال عبد الحميد الكاتب، وقد أشرنا إليه سابقًا. (بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج. ١، م. س. ص. ٢٦١).

(٣) أبو هلال العسكري، ديوان المعاني، شرح وضبط أحمد حسن بسج، ج. ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٤، ص. ٤٣٦.

(٤) أبو هلال العسكري، ديوان المعاني، ج. ٢، م. س. ص. ٤٣٧، ٤٣٨.

(٥) زكي مبارك، النثر الفني، ج. ١، م. س. ص. ٦٠.

ومن ناحية أخرى كان عدد من الكتّاب الذين أسهموا في الجدل السياسي، وكانوا وراء تطور العبارة السياسية الإسلامية من عجم فارس الذين تعربوا، ويكفي للتعرف على حجم التعرب الثقافي الذي حصل خلال هذا العصر مراجعة تراجم عدد من أعلام الكلام والفقه والآداب، ومن هؤلاء الذين ذاع صيتهم وأثروا في الأحداث السياسية بنصيب وافر الجعد بن درهم (ت. ١٠٥هـ)،[1] وتلميذه الجهم بن صفوان (ت. ١٢٨هـ)،[2] والحسن البصري (ت. ١١٠هـ).[3]

وللإشارة، إن هذا التداخل الاجتماعي بين الفرس والعرب في شرق الجزيرة لم يكن حديثًا وطارئًا، بل تعود جذوره إلى ما قبل الإسلام، ففي مملكة المناذرة كان هناك وجود دائم للفرس، وكانوا يسمون بالوضائع «وكانوا ألف رجل من الفرس، يضعهم ملك الملوك بالحيرة قوة لملك العرب»،[4] ولا نعتقد أن هؤلاء كانوا يتحللون من كل معتقداتهم وثقافتهم حين نزولهم بين العرب، وهم من هم آنذاك جاهًا وسؤددًا، بل الأكثر من هذا، وجود عدد من الألفاظ الفارسية في لغة أهل المدينة، والتي دخلتها مع نزول ناس من الفرس بها، وذكر الجاحظ عددًا من هذه الألفاظ في «البيان والتبيين».[5]

غير أن أقوى الأدلة على التأثير الثقافي الفارسي في الثقافة الإسلامية، وخاصة في شقها المتعلق بالفكر السياسي تجلى في المسار الذي اتخذته بعض المدارس الكلامية، وجملة العقائد التي اعتقدتها، ومن أهم هذه المدارس المدرسة الشيعية، التي خرج من عباءتها عدد من التيارات المتطرفة، والغالية في عليّ (رض)، ومن زاوية موضوعنا تبدو الكثير من الأفكار والدعاوى التي رفعتها

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج. ١٣، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط. ٢٠٠٣، ص. ١٤٧- ١٤٩.

(٢) محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، منشورات رؤية، القاهرة، ط. ٢٠٠٦، ص. ٧٢.

(٣) محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ج. ١، دار الشروق، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٨٨، ص. ١٥.

(٤) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ج. ١، م. س. ص. ٢٠٦.

(٥) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج. ١، دار الجيل، بيروت، ص. ١٩.

هذه التيارات هي مجرد صياغة إسلامية لعدد من المعتقدات الفارسية السابقة عن الإسلام، ومن هذه المعتقدات عقيدة الوصية؛ وعقيدة المهدي المنتظر؛ والطاعة العمياء؛ والتأويل الباطني.[1]

## ٥- العفوية المنهجية:

من الأسئلة الحيوية التي تطرح نفسها بعد هذه الوقفة المتأنية مع الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين، والتي لا يخلو الجواب عنها من دلالة: ما هي المكانة التي كان يحتلها النص والاستدلال الشرعي في نصوص هذا الفكر؟.

وجوابا على هذا السؤال، وانطلاقا من الأجناس الثقافية والمعرفية التي انتسب إليها الفكر السياسي الإسلامي في هذا العصر، والتي تطرقنا إليها سابقًا، تبدو مكانة النص - بشكل عام - متواضعة، فعلى سبيل المثال تكاد تخلو المواد السياسية التي تضمنتها كتب الأمثال والآداب والمسامرات والقصص الأولى من النصوص الشرعية، سواء نصوص القرآن أو الحديث، وفي المقابل عولت كثيرًا في إقامة معانيها على الخبرة والتجربة وثمار العقل، والنزرُ القليل من النصوص الشرعية، التي تضمنها فكر هذا العصر حوته الخطب السياسية، وبعض رسائل الأمراء، ونصوص المتكلمين وأحكام الفقهاء.

إن الاستدلال بنصوص القرآن - على قلته - في هذا الصنف من المتون السياسية (الخطب، الرسائل، الكلام)، كان استدلالًا مرسلًا،[2] لا ينبئ عن تطور منهجي في التعامل مع النص القرآني، وكانت السمة الرئيسة لهذا التعامل هي العفوية المنهجية، حيث كانت تستدعى آيات القرآن على سبيل المثال لذم الدنيا

---

(١) محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، م. س. ص. ٩٦، ٩٧.

(٢) انظر خطب عليّ (رض) ومعاوية في نهج البلاغة والبيان والتبيين وغيرهما. (الإمام عليّ، نهج البلاغة، م. س. ص. ٢٥٩- ٢٦٠، ٢٧٤. الجاحظ، البيان والتبيين، ج. ٢، م. س. ص. ٥٥، ٥٦، ٥٩، ٦٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٦. محمد كرد علي، رسائل البلغاء، ص. ١٣٩).

والترغيب في الآخرة، أو الحض على التزام بعض الفرائض الشرعية... إلخ، فمثلًا إذا رجعنا إلى الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري حول القدر، لمعاينة شكل حضور النص الشرعي فيها، نلاحظ أن البصري وظف عددًا من آيات القرآن الكريم التي تنتصر للحرية والمسؤولية تبعًا لفهم السلف؛ ثم أتبع ذلك بتأويل بعض الآيات التي قد يفهم منها الجبر، ولم يلفت انتباهنا خلال ذلك كله أي حضور أو استعمال لمفاهيم واصطلاحات من قبيل العموم والخصوص، والنسخ، وألفاظ الأمر... إلخ، الشيء الذي جعلنا نرى في هذا الاستدلال قدرًا كبيرًا من العفوية المنهجية، غير أن المحك والحجة التي تأسست عليها مرافعة الحسن البصري حول القدر هو نمط التدين الذي ورثه، نمط السلف، والذي تعرفه العبارة التالية: «السلف الذين عملوا بأمر الله، ورووا حكمته، واستنوا بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم».[1]

(١) الحسن البصري، في القدر، تحقيق محمد عمارة، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج. ١، دار الشروق، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٨٨، ص. ١١٢.

# خاتمة

ربما من المفيد جدًا الإشارة إلى بعض الاستنتاجات التي انتهينا إليها في هذه الدراسة، والتي نقدر أنها في جزء عظيم منها جديدة، ولم تتناول بما فيه الكفاية في دراسات الفكر السياسي الإسلامي السابقة، ومن أهم هذه الاستنتاجات:

١- إن هذا العصر الذي سبق تدوين العلوم في التجربة الحضارية الإسلامية، لم يكن صفحة بيضاء، خالية من العبارة السياسية، أو لم يشهد خلاله الفكر السياسي الإسلامي أي تطور، وهو ما يستنتج بشكل مباشر أو غير مباشر من قفز المصادر عن هذه المرحلة من تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، وارتباطها بمنجزات عصر التدوين أثناء الحديث عن نشأة هذا الفكر. وقد أثبتنا من خلال ما تقدم خطأ هذا الاعتقاد، وأتينا بأمثلة دالة ومعبرة عن تنوع الفكر السياسي الإسلامي خلال هذه المرحلة، وتطور عباراته، استقيناها من كتب الأمثال، والآداب، والمدونات التي حفظت لنا آراء أوائل المتكلمين والفقهاء.

٢- إن الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين كان فكرًا تاريخيًا، مواكبًا للواقع والتاريخ، وغير مفارق له، ويتجلى هذا الأمر بوضوح في خوضه في إشكالات الدولة في هذا العصر، وخاصة إشكالية شرعية الإمام، وحرج الانتقال من مجتمع قبلي، حر، ومستقل، إلى مجتمع سياسي، خاضع

للدولة، مع ما يعنيه هذا الانتقال من تفاعل (إيجابي أو سلبي) مع تدخلات الدولة، واستبدادها، ماليًا، وسياسيًا.

كما شهدت هذه المرحلة ظهور الإرهاصات الأولى لـ «الآداب السلطانية»، وذلك في قصور الأمراء وبلاطات الخلفاء الأمويين، والمسامرات السياسية التي كانت تتم على سبيل المثال في مجالس معاوية وابنه يزيد من بعده، كانت تتخللها أحاديث في الحكمة السياسية والقصص المراد منها العبرة..، وقد تطور هذا الأمر أكثر في ما بعد مع ظهور طبقة الكتّاب وأدباء البلاط، وتنامي التأثير الفارسي والبيزنطي في المجال السياسي.

٣- إذا كان التأثير الخارجي وخاصة الفارسي أفاد الدولة الإسلامية وساعدها على التطور في هذه المراحل على أكثر من صعيد، فإنه في الآن نفسه أدخلها في إشكالات أكبر منها، ولم تكن لتطيقها في هذه المراحل المبكرة، فالمسار الذي سارت فيه بعض الفرق الكلامية-السياسية مثل الشيعة وأوائل القدرية (المعتزلة) كانت متجاوزة نظريًا لمفهوم الدولة الجنيني لدى العرب المسلمين في العصر الأموي، فالتطورات التي عرفتها نظرية الإمامة لدى الشيعة، والقول بالإرجاء.. وغيرها من الأفكار والنظريات التي ظهرت في هذا الظرف، ازدهرت وتقوّت في علاقتها بالثقافة الفارسية، ولم تتطور في علاقتها بـ «الدولة العربية الأموية»، ومما يؤشر على صدق هذه الفرضية، هو نشأة هذه المذاهب في العراق والأقاليم الشرقية للدولة، بينما بقي الحجاز والغرب الإسلامي بعيدًا عن هذه المذاهب، ولم يظهر فيه متكلمون كبار مثل العراق، وعلى العكس من ذلك ازدهر فيه الفقه، ونشأت به مدرسة فقهية متميزة، قادها فقهاء المدينة السبعة.

وعمومًا؛ إن الفكر السياسي الإسلامي في عصر ما قبل التدوين نتيجة مباشرة لجملة من التأثيرات، يمكن حصرها في الآتي، الخصوصية العربية (التقاليد السياسية العربية)؛ التأثير الفارسي؛ الصراعات الداخلية حول الإمامة؛ وبساطة البنية المؤسساتية للدولة.

## الفصل الثالث

# تدوين الفكر السياسي الإسلامي:
# دراسة في نشأة العلاقة بين الوحي والسياسة

# مقدمة

عرف الفكر السياسي الإسلامي خلال عصر التدوين تطورات مهمة شأنه شأن غيره من أجناس الثقافة الإسلامية، ولعل أكبر مظهر دال على حجم هذا التطور، وأثره البليغ في التكوين السياسي للمسلمين هو انتساب معظم نصوص الفكر السياسي الرائجة بين المسلمين - إلى اليوم - إلى هذا العصر، إذ لا تخلو الكتابة السياسية المعاصرة من الإحالة على «نصوص عصر التدوين».

إن لحظة التدوين في سياق نشأة الثقافة العربية والإسلامية لحظة استراتيجية، استثنائية، تشكلت خلالها الخصائص النوعية للثقافة الإسلامية بجميع فروعها، ولا يمكن بحال من الأحوال إدراك هذه الخصائص بعيدًا عن هذه اللحظة، ومحدداتها الداخلية والخارجية، وإذا كانت بعض الجهود حاولت بيان هذه الخصائص بالنسبة للثقافة العربية عمومًا، أو بالنسبة لبعض فروعها، فإننا نلاحظ قدرًا من الغموض والاضطراب في تحديد الخصائص النوعية للفكر السياسي الإسلامي الذي صيغ خلال عصر التدوين، والتي ترجع لأسباب مختلفة.

إن هذه الدراسة هي محاولة لإجلاء الخصائص النوعية للفكر السياسي الإسلامي التي نشأت خلال لحظة التدوين، والتي شكلت قوام النموذج الفكري الإسلامي، مع التركيز - أكثر - على الخلفيات التاريخية والسياسية لهذه الخصائص.

ومن القضايا الشائكة التي سنقاربها في هذا المقام قضية الخلط بين الإسلام - الدين والفكر السياسي، حيث تبدو في كثير من الحالات نصوص الفكر السياسي التراثي نصوصًا مقدسة، فوق-تاريخية، وهي قضية حيوية في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر، الذي يتطلع لترسيخ المدنية السياسية فكرًا وممارسة.

وإجمالًا؛ وفي محاولة للإحاطة بالسياقات المتباينة للفكر السياسي الإسلامي، وخصائصه النوعية، اخترنا تقسيم عملنا في هذا الفصل على النحو التالي:

I - عصر التدوين: قراءة في السياق السياسي والحضاري.

II - نصوص الفكر السياسي الأولى: قراءة تحليلية.

III - الفكر السياسي الإسلامي خلال عصر التدوين: «الفورسة» على أنقاض العقلانية السياسية.

- I -

## عصر التدوين:
## قراءة في السياق السياسي والحضاري

دخلت الثقافة العربية عصر التدوين مع حلول بني العباس محل بني أمية في الخلافة سنة ١٣٢هـ، حيث ظهرت عشرات النصوص والمؤلفات في شتى الفنون والعلوم، وإذا كانت الخلافة العباسية تمتد من سنة ١٣٢هـ إلى سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ على يد المغول، وهي المدة التي درج المؤرخون على تقسيمها إلى ثلاثة عصور متعاقبة، فإن عصر التدوين لا يستغرق الفترة العباسية كلّها، فبعض الفنون اكتمل التدوين فيها ونضج في العصر العباسي الأول الممتد من سنة ١٣٢هـ إلى وفاة الواثق بالله سنة ٢٣٢هـ، بينما تأخر التدوين في فنون أخرى إلى العصر العباسي الثاني، عصر نفوذ الأتراك والبويهيين (٢٣٢-٤٤٧هـ)؛ والعصر العباسي الثالث، عصر نفوذ السلاجقة (٤٤٩- ٦٥٦هـ)، ومن ثم، إذا كنا نعلم بداية التدوين على وجه الدقة تقريبًا، فإننا لا نعلم نهايته، التي تختلف باختلاف الفنون والمقالات، أو على الأقل لا نستطيع تحديدها إجمالًا، وبالنسبة لسائر العلوم والفنون.

والجدير بالذكر في هذا السياق، أن الازدهار الثقافي وتطور أجناس الفكر الإسلامي خلال عصر التدوين لم يكن مشروطًا بالاستقرار السياسي، واهتمام الدولة، وتدل على ذلك التطورات النوعية المهمة التي عرفتها الثقافة العربية، وضمنها تطورات الفكر السياسي التي حصلت في فترات يعدها المؤرخون

فترات انحطاط سياسي في تاريخ الدولة العباسية، أي حصلت بعد العصر الأول (١٣٢ - ٢٣٢هـ)، الذي يعتبر العصر الذهبي للدولة العباسية.

إن التطور الثقافي الذي شهده عصر التدوين بامتداداته المختلفة - في جانب مهم منه - هو استمرار لما كان قد انطلق في العصر السابق، غير أن الجديد الذي عرفه هذا العصر يمكن حصره في النمو الكمي، والتطور النوعي للمنجز الثقافي زمان التدوين، فعدد النصوص المكتوبة التي رأت النور في هذا العصر لا يقاس - أبدًا - بما ظهر في السابق. وترجع أسباب هذا التطور الثقافي إلى عوامل سياقية مرتبطة بمناخ عصر التدوين، التي أخصبت الفكر والثقافة السياسية العربية في هذه المرحلة من تاريخها، وأتاح لها، ما لم يُتح لها في السابق.

ويمكن اختزال الظروف التي ساقت الفكر السياسي الإسلامي إلى المساقات التي سنعرض لها في هذا الفصل في أربعة عناصر مؤثرة: الصراع المذهبي والأيديولوجي؛ والتحول السوسيوثقافي؛ وسياسة الدولة العباسية؛ حيث تضافرت هذه العناصر مجتمعة في إخراج الفكر السياسي الإسلامي على النحو الذي عَرَفْناه وسنعرّف به في هذه الدراسة.

أ - الصراع المذهبي والأيديولوجي: لقد تمكن العباسيون استنادا إلى مقالة عقدية وسياسية من هزم خصومهم الأمويين، مجسدين بذلك أول نصر شيعي منذ اغتيال الخليفة عليّ (رض) سنة ٤٠هـ وإذا كان هذا الانتصار السياسي في اللحظة الأولى عكس وحدة الحزب الشيعي وتماسكه، فإن التطورات التاريخية في ما بعد، أظهرت هشاشة هذه الوحدة، وطابعها الظرفي، بحيث سرعان ما انهار البيت الشيعي على رؤوس أصحابه، وتمايز الفريقان العلوي والعباسي، ودخلا في صراع حاد، اتخذ في بعض المناسبات شكلا دمويًا، ويعتبر مقتل أبي سلمة الخلال،[1] الذي

---

(١) كان أبو سلمة الخلال من ميسوري الكوفة، وأحد دعاة بني العباس ووزير خليفتهم السفاح، قتله الخليفة بتهمة السعي لتغيير الخلافة إلى الفرع العلوي. (ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، دار صادر، بيروت، ص. ١٥٣، ١٥٦).

اتهم بالسعي لتحويل الخلافة إلى العلويين في عهد أول خليفة عباسي (السفاح) مظهرًا مبكرًا للصراع بين الطرفين، وستزداد حدة المواجهة بين الحزبين مع مرور الوقت في عهد خلفاء السفاح، ومن أبرزهم: الخليفة أبو جعفر المنصور (١٣٦- ١٥٨هـ) الذي قتل محمد النفس الزكية سنة ١٤٥ هـ[١] والهادي (١٦٩ - ١٧٠هـ) الذي جرت في عهده وقعة فخ الشهيرة ضد الطالبيين،[٢] والمعتصم (٢١٨- ٢٢٧هـ)،[٣] باستثناء الخليفة المأمون (١٩٨- ٢١٨هـ) الذي عرف بموالاته للعلويين وعقد العهد لإمامهم عليّ بن موسى الرضا، وأنزلهم منازل العز والكرم، ولم يؤثر على سياسة المأمون المتسامحة مع العلويين خروج محمد بن جعفر الصادق عليه، فقد عفى عنه بعد انتصاره عليه.[٤]

إن السياسة «الطائفية» التي اعتمدتها الدولة العباسية منذ تأسيسها غذت الصراعات المذهبية والأيديولوجية داخل الدولة الإسلامية، وبسببها اشتد عود «الاعتزال السياسي» وجماعة أهل السنّة، وتبلورت مقالاتهما السياسية، فخلال حكم الأمويين كان الطرف السنّي مستغنيًا عن الجهاد النظري، ومعولًا كثيرًا على السيف والقوة في قهر المعارضة، ولهذا لم تظهر أثناء حكم السلطة التي تعكس قناعاتهم حول الإمامة مقالات نظرية متماسكة تدافع عن الاختيار، وتنكر الوصية والتعيين، لكن مع وصول الشيعة العباسيين للسلطة، وتصاعد حدة الحجاج السياسي، أمست الحاجة ماسة إلى «الجهاد النظري»، وكثرت

---

(١) المسعودي، مروج الذهب، ج، ٣، المكتبة العصرية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٥، ص. ٢٤٥. ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، م. س. ص. ١٦٣، ١٦٤.

(٢) وقعة فخ كانت بين آل أبي طالب والعباسيين، وقام فيها الحسين بن عليّ بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب بالمدينة. (المسعودي، مروج الذهب، ج. ٣، م. س. ص. ٢٧١. ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، ص. ١٩٠، ١٩١).

(٣) المسعودي، مروج الذهب، ج. ٤، م. س. ص. ٤٤. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج. ٢، دار الجيل، بيروت، ودار النهضة، القاهرة، ط. ١٣/ ١٩٩١، ص. ٢٨، ٤٢، ٦٥.

(٤) المسعودي، مروج الذهب، ج. ٤، م. س. ص. ٢٢، ٢٥. ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، م. س. ص. ٢١٩، ٢٢٠. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج. ٢، ص. ٥٨، ٥٩.

دواعيه، وهو ما أدى في النهاية إلى تبلور «سُنَّة» الجماعة التي اتخذت في ما بعد لقب أهل السنة، والتي مثلها الجيل الأول ممن اتهموا من طرف خصومهم بـ «الاعتزال والإرجاء..»، وكان أغلبهم فقهاء، انتصروا لطريق الاختيار في الإمامة، وصحة إمامة الراشدين من جهة، واتقوا عن أعراض الصحابة، وتوقفوا في مسألة تكفيرهم وتعيين المخطئ من بينهم من جهة ثانية دون حاجة إلى علم الكلام، واستغنوا بالفقه و«السنّة» عن غيرهما في هذا الباب،[1] ومن أبرز أعلام هذا الجيل: أبو حنيفة النعمان (ت. ١٥٠هـ)، وابن أبي ليلى (ت. ١٤٨هـ)، وسفيان الثوري (ت. ١٦١هـ)، وشريك بن عبد الله (ت. ١٧٧هـ)، ومالك بن أنس (ت. ١٧٩هـ)، ومحمد بن إدريس الشافعي (ت. ٢٠٤هـ).[2]

إن القاسم المشترك بين أعلام هذا الجيل من أهل السنَّة - الذي ميزهم عن غيرهم - هو موقفهم السياسي والعملي من عدد من مسائل الإمامة، الذي ظهر عليه قدر كبير من التشابه إلى حد التطابق، فكلهم قالوا بالاختيار؛ وتجنبوا الطعن في الصحابة واعترفوا لهم بالفضل؛ وأقروا بصحة خلافة الراشدين..،[3] وقد تحول هذا الموقف مع الجيل الثاني من أهل السنَّة إلى مقالة كلامية متماسكة.[4]

ومما يلاحظ في هذا المقام، أن وحدة الموقف العملي لهؤلاء المتقدمين من أعلام السنة لم تكن تعني وحدة في الموقف من السلطة العباسية الحاكمة، بحيث وجدنا بعضهم مرنًا ومتعاونًا مع خلفاء بني العباس كابن أبي ليلى، بينما

---

(١) إن السنَّة في هذا العهد ولدى هؤلاء السلف لم تكن تعن أكثر من الطريقة أو النهج العملي الذي اشتهر وعرف به النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته، وكانت بعيدة عن المعنى الذي ألصقه بها المحدثون في ما بعد.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ٩٣. النبخوتي والقمي، فرق الشيعة، م. س. ص. ٢٠-٢٢.

(٣) يقول الشافعي: أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ. (ابن الأثير، البداية والنهاية، ج. ١٤، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط. ١/ ١٩٩٨، ص. ١٣٩).

(٤) إن الجيل الأول من أهل السنة كان عازفًا عن علم الكلام، وينهى عن تعاطيه، مما يؤثر في هذا المقام قول الشافعي: «لو علم الناس ما في علم الكلام من الأهواء لفروا منه كما يفرون من الأسد». (ابن كثير، البداية والنهاية، ج. ١٤، ص. ١٣٨).

البعض الآخر أظهر الخلاف والرفض لهم، ومن أشهرهم أبو حنيفة،[1] والإمام مالك،[2] كما أن السلطة العباسية - هي الأخرى - لم تشترط على هؤلاء التخلي عن مواقفهم السياسية «السنية» والدخول في أيديولوجيتها.

وعمومًا، إن التطورات الثقافية والفكرية التي صاحبت استتباب الأمر للعباسيين أسهمت في تبلور جيل ثان من أهل السنّة، مَهَر في استعمال وسائل الحجاج وآليات المناظرة وعلم الكلام في الدفاع عن مذهبهم، ومن أبرز الأسماء التي تذكرها مصادر تاريخ الفرق في هذا السياق عبد الله بن سعيد الكلابي (ت. ٢٤١هـ)، والحارث بن أسد المحاسبي (ت. ٢٤٣هـ)، وأبو العباس القلانسي الذي عاش في المئة الرابعة، وأعلاهم في هذا الفن أبو الحسن الأشعري (ت. ٣٣٠هـ).[3] ومما يلاحظ على هذه المصادر، سعيها الحثيث إلى قصر وصف السنة على الصفاتية والأشاعرة دون غيرهم، وهو أمر مخالف للواقع، وينم عن ضيق مذهبي، وقصور في الرؤية، فمصطلح - أهل السنة - من الناحية السياسية في هذه الفترة المبكرة تعدى الصفاتية ونظارها من كبار الأشاعرة إلى غيرهم من أعلام الاعتزال السنِّي،[4] الذين برئوا من الرفض كالجاحظ (ت. ٢٥٥هـ)، وأبي علي الجبائي (ت. ٣٠٣هـ)، وابنه أبي هاشم (ت. ٣٢١هـ)، الذين وافقوا أهل السنة في الإمامة، وأنها بالاختيار، وأن الصحابة مرتبون في الفضل ترتبهم في

---

(١) تميزت علاقة أبي حنيفة بالخلفاء العباسيين بالتشنج، وهو ما أدى في النهاية إلى سجنه حتى مات، واتهم في هذا السياق بالميل للعلويين ونصرته لمحمد النفس الزكية في ثورته. وقد ذكر أبو زهرة تفاصيل ومسارات علاقته مع العباسيين، وخاصة الخليفة المنصور. أما محمد بن أبي ليلى فكان على خلاف أبي حنيفة تولى القضاء للمنصور وكان متعاونًا مع الحكم. (الذهبي، سير أعلام النبلاء، م. س. ص. ١٥٨١، ٥٣٣٣. أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره وآراؤه الفقهية، م. س. ص. ٣٧- ٥٩).

(٢) اعتبرت فتوى الإمام مالك حول طلاق المكره تحريضًا على الخروج، ودعمًا لثورة محمد النفس الزكية. (أبو زهرة، أبو حنيفة، م. س. ص. ٤٥).

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ٩٣.

(٤) لقد وجد إلى جانب المعتزلة السنة معتزلة شيعة من أبرزهم إبراهيم بن سيار النظام (ت. ٢٣١هـ) الذي عرف بقوله بالرفض ودفاعه عن التشيع. (الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ٥٧).

الإمامة،[1] وأن الأشاعرة قبل بروز أبي الحسن كانوا معتزلة من الناحية السياسية، ولم يطرأ على هذا الجانب تحول كبير بعد بروزه.

ولم تقتصر التداعيات الفكرية للسلطان السياسي العباسي على أهل السنة، بل تعدتهم إلى البيت العلوي، الذي فك ارتباطه مبكرًا بالعباسيين، وانتظم في شكل فرق متعددة، من أبرزها: الزيدية؛ والإمامية؛ والإسماعيلية، وستكون لنا فرصة في ما سيأتي لبيان آراء هذه الفرق.

ب - التحول السوسيوثقافي: أدت دينامية الفتح الإسلامي التي ابتدأت في خلافة عمر (رض)، واستمرت بعده حتى العصر العباسي الأول، مع توقف إجباري في زمان الفتنة، إلى دخول شعوب كثيرة في الإسلام في شرق الأرض وغربها، إلى درجة أمسى معها العرب أقلية في بحر من العجم. ومن أهم المكونات الاجتماعية الحديثة التي ألحقها الفتح الإسلامي بالإسلام المكوّن الشرقي بروافده المختلفة من فرس وخراسانيين وهنود وترك.. إلخ، فقد بقوا في البداية على عقائدهم وديانتهم، وخضعوا فقط للسلطة السياسية، ودفعوا لها الجزية والخراج، غير أن ثقل هذه الفرائض من جهة وعوامل أخرى، حفز الكثيرين منهم إلى الدخول في الإسلام، والاستفادة - على الأقل - من امتيازاته المادية.[2]

---

(١) الشهرستاني، والملل والنحل، م. س. ص. ٨٥.

(٢) وصف البلاذري بإطناب الفتوحات في الجبهة الشرقية وما تعلق بها من أحداث وقضايا، وبالرغم من بدايتها المبكرة أي منذ خلافة عمر بن الخطاب فإن الأمور لم تستقر ولم تستتب للمسلمين حتى العهد العباسي، وكان أهل هذه الأقاليم كثيري الانتقاض والتمرد، وقد أسهم في عدم استقرار هذه الأقاليم وانفصالها عن الدولة الإسلامية في العصر الأموي بعض السياسات الخاطئة للخلفاء، التي كانت تركز كثيرًا على الجباية، وبالرغم من الإصلاحات التي أقدم عليها على سبيل المثال الخليفة عمر بن عبد العزيز والتي أمر بموجبها بإسقاط الجزية على الداخلين في الإسلام، غير أن تردد من جاء بعده زاد في حنق الخراسانيين والموالي عمومًا على الدولة الأموية، وحفزهم على الالتحاق بالدعوة الشيعية ونصرتها. (البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، ط. ١٩٨٧، ص. ٥٩٩. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج. ١، م. س. ص. ٢٤٥- ٢٥١. نبيلة حسن محمد، تاريخ الدولة العباسية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط. ١٩٩٣، ص، ٥٣).

إن معظم وأكبر الفتوحات الإسلامية تمّت في العصر الأموي، وتحولت معظم الشعوب المفتوحة إلى الإسلام وخاصة الخراسانيين وما يليهم من شعوب الترك في هذا العصر، غير أن اندماجهم الثقافي وتأثيرهم في الحضارة الإسلامية تأخر إلى عصر العباسيين، وذلك بسبب الحظوة التي نالوها لدى خلفاء بني العباس، تقديرًا لإسهامهم في الانتصار والتغلب على أعدائهم من بني أمية، وقد عرف هؤلاء المسلمون من غير العرب بالموالي.(١)

والجدير بالذكر في هذا المقام، أن الشروع في بناء بغداد من طرف الخليفة المنصور العباسي (١٤٥هـ)، كان أحد مظاهر هذا التحول السوسيولوجي في بعده السياسي، فلم يأمن العباسيون البقاء بعاصمة الأمويين دمشق، قريبًا من حدود البيزنطيين، وبعيدًا عن سندهم الاجتماعي الذي تشكل أساسًا من الفرس وأهل خراسان، فتحولوا إلى العراق، كما إن العواصم العراقية التي اتخذها من جاء قبلهم كالأنبار (السفاح)، والبصرة، والكوفة، لم يستطبها المنصور فبنى مدينة السلام.(٢)

ومن ثم، اتخذ التأثير الثقافي لفئة الموالي في الفكر السياسي الإسلامي والحضارة الإسلامية عمومًا صورتين مختلفتين: الأولى، تجسدت في استثمار هذه الفئة لخبرتها الثقافية والعملية في الجواب عن الأسئلة السياسية التي كانت مطروحة في النصف الأول من المئة الثانية للهجرة وما بعدها، وهو ما جعلها متجاوبة ومنساقة مع نوع من المقالات دون غيرها؛ والثانية تجسدت في تقدم عدد من أبنائها والمنتسبين إليها في مجالات مختلفة من الثقافة الإسلامية وضمنها الفكر السياسي الإسلامي.

وصفوة القول؛ إن التدفقات الاجتماعية القوية والجديدة على دار الإسلام، والتي ابتدأت في العصر الأموي، لم تكن تدفقات سلبية، فارغة، لا معنى لها، بل

---

(١) لقد كتب ابن المقفع رسالة للمنصور العباسي يحضه على العناية والاهتمام بالجند من أهل خراسان. (ابن المقفع، رسالة في الصحابة، م. س. ص. ٣٤٧).

(٢) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، م. س. ص. ١٦٢. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج. ٢، م. س. ٢٩٤.

كانت تدفقات إيجابية، نقلت خبرات وثقافات الشعوب الشرقية وشعوب شمال الجزيرة إلى قلب الحضارة الإسلامية الناشئة، وطرحت أسئلة سياسية جديدة لم تكن معهودة لدى العرب المسلمين الأوائل.

ج- سياسة الدولة العباسية: إن الدولة العباسية اعتنت أكثر من سابقتها بالثقافة والعلوم، ولو أن هذه العناية لم ترق إلى درجة سياسة ثابتة وواعية، فإن ما بادر به بعض الخلفاء في هذا الباب كان له بالغ الأثر في تغيير صورة المشهد الثقافي الإسلامي في هذا العصر، ومن أهم مظاهر هذه العناية أو السياسة الثقافية إنشاء بيت الحكمة في عهد الخليفة المأمون، الذي جمع خيرة العارفين باللسان اليوناني والسرياني والعربي، وأمرهم بنقل عدد من نصوص الحكمة إلى العربية، وقد استغل المأمون في هذا السياق علاقته المتميزة مع ملك الروم، الذي مكّنه من النصوص الأصلية.[1]

وقد أسهمت هذه السياسة التي نهجها المأمون بشكل خاص في إغناء النظر السياسي الإسلامي، فنحسب أن جذور التفلسف السياسي في المجال الإسلامي ترجع إلى هذه «السياسة التغريبية» التي ابتدأها المأمون، واستمرت بعده.

ومن ناحية أخرى، تبنت السلطة العباسية بعد استتباب الأمر لها موقفًا كلاميًا مُخْتَلفًا حوله، أدخلها في صراع حاد مع قطاع عريض من النخبة الثقافية الإسلامية وخاصة من الفقهاء، وهو القول بخلق القرآن، وإلزام الجميع بهذا القول، وكان الخليفة المأمون أول من دشن هذه السياسة، التي فرّقت الجماعة الإسلامية، وأفقدت الدولة العباسية قدرًا مهمًا من مصداقيتها، حيث كتب إلى واليه على العراق إسحاق بن إبراهيم بن مصعب في امتحان القضاة والمحدثين وإلزامهم بالقول بخلق القرآن بدل قدمه، لأن في ذلك تسوية بين الله والقرآن، ونالت بهذا السبب علماء «مدينة السلام» محنة عظيمة،[2]

---

(1) ابن النديم، الفهرسة، م. س. ص. ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١. ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، م. س. ص. ٢١٦.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، منشورات بيت الأفكار الدولية، الرياض، ص. ١٨٢٠. ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، م. س. ص. ٢١٦. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج. ٢، م. س. ص. ١٣٢، ١٣٣.

ولم تنته هذه المحنة بوفاة المأمون سنة ٢١٨هـ، بل استمرت في عهد أخيه المعتصم، تنفيذًا لوصية المأمون، واستمرت - أيضًا - في عهد الواثق.[١] ومن أشهر الزلات التي وقع فيها خلفاء بني العباس جراء اتباعهم لموقف المعتزلة إقدام الخليفة المعتصم والواثق من بعده على نكبة الإمام أحمد بن حنبل، وإكراهه على القول بخلق القرآن.[٢]

وإذا كان خلفاء بني العباس وقعوا في إحدى مراحل دولتهم تحت تأثير نظّار الاعتزال كأحمد بن أبي دؤاد المعتزلي وغيره، وهو ما ورطهم في فتنة خلق القرآن التي تأذى منها قطاع واسع من النخب السنية، فإنه في مراحل وظروف أخرى وقعوا تحت تأثير أهل السنة وبصفة خاصة الأشاعرة، وظهر ذلك جليًا في ما يعرف بالبيان القادري الذي أصدره الخليفة القادر بالله (٣٣٦- ٤٢٢هـ)، والذي دعا فيه إلى التزام العقيدة السنية كما عرفها الأشاعرة، فالقرآن عنده كلام الله غير مخلوق، وخير الصحابة وأفضلهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر، ثم عمر، فعثمان وعليّ، وأعلن احترامه لمعاوية، ولن يقول فيه إلا خيرًا...، وتشير هذه المواقف بما لا يدع مجالا للشك إلى انحياز واضح للخليفة القادر للأشاعرة، وابتعاده عن المعتزلة والشيعة.[٣]

وصفوة القول؛ إن الصراع المذهبي الذي حمل العباسيين إلى السلطة، أو الذي أَسهموا في إذكائه من موقع الحكم أَسهم في تنشيط التفكير السياسي لدى المسلمين في هذا العصر، وأخصب البيئة الثقافية الإسلامية، وقد ظهر ذلك بشكل قوي في اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي ومستواه.

(١) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج. ٢، م. س. ص. ١٣٣.
(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، م. س. ص. ٩٤٠.
(٣) سعيد بن سعيد العلوي، الفقه والسياسة، م. س. ص. ٤٦- ٥١.

- II -

# نصوص الفكر السياسي الأولى: قراءة تحليلية

شهد عصر التدوين مقارنة بالعصر الذي سبقه ازدهارًا ملحوظًا في الكتابة السياسية، حيث ارتفعت أعداد الإصدارات السياسية بحلول هذا العصر، وأخذت في التبلور كجنس معرفي مستقل عن العلوم والأجناس الثقافية الأخرى. ومما يلاحظ على هذه الإصدارات ارتباطها بانشغالات الناس وهمومهم السياسية المختلفة، فلم تَبْعُد موضوعاتها ورسائلها عن السياق التاريخي والموضوعي الذي حضنها، كما سيتضح ذلك في ما سيأتي.

لقد توزعت إسهامات مفكري السياسة المسلمين خلال عصر التدوين بين أربعة أجناس معرفية وثقافية: الكلام؛ والفقه؛ والآداب؛ والفلسفة، وما زالت النصوص التي بين أيدينا، والتي ترجع لتلك الحقبة شاهدة على هذا التنوع والتعدد، وناضحة بمعانيه وخصائصه، وقد اجتهد أحد الباحثين في استقصاء أسمائها وعناوينها، وإخراجها من بطون الفهارس والمظان المختلفة.[1] وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن بعضًا من هذه الأجناس شكل امتدادًا وتطورًا نوعيًا للكتابة السياسية التي ظهرت في الفترة السابقة أي قبل حلول عصر التدوين.

وسنحاول في ما يلي بسط القول في أجناس هذه الكتابة، التي انتعشت وتطورت خلال عصر التدوين، وبيان خصائصها موضوعًا ومنهاجًا.

---

(١) محمد نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط. ١/ ١٩٩٤.

## ١- الكلام السياسي:

لقد ارتبطت نشأة علم الكلام في الثقافة الإسلامية بالمناقشات والجدل العقدي بين المسلمين مع بعضهم البعض، وبين المسلمين وغيرهم من أهل الملل والنحل الأخرى،[1] وبالرغم من ضعف العلاقة ظاهريًا بين السياسة وعلم الكلام باعتبار اختصاصه بأمور العقيدة، فإن واقع الحال، والتجربة الإسلامية أبانت عكس ذلك، ودلت على عمق الصلة بينهما، حيث شكل موضوع الإمامة - وهو موضوع سياسي بامتياز - بعدًا أساسيًا في النقاش الكلامي منذ بداياته الأولى، وارتبط القول فيها بقضايا الإيمان ومتعلقاته.

وإذا كنا في الفصل السابق تعرضنا لنشأة الكلام السياسي، وذلك خلال حديثنا عن مواقف وآراء رؤساء المذاهب الكبرى قبل عصر التدوين وخاصة من الشيعة والخوارج والمرجئة...، والذين شكلوا طائفة المتكلمين الأوائل، فإننا في هذه المناسبة سنتعرض لآراء الفرق التي تفرعت عن هذه المذاهب الكبرى، أو اشتقت منها.

لقد تطورت الآراء السياسية قبل عصر التدوين إلى مذاهب عقدية وازنة من حيث أتباعها، وتأثيراتها، وأبرز الأمثلة الدالة على هذا التطور ظهور المذهبين الخارجي والشيعي، اللذين تولدا عن الصراع بين عليّ (رض) ومعاوية (رض)، وتكرّسا بعد سيطرة البيت الأموي على الخلافة، والمصادمات العسكرية الكثيرة بينهما.

غير أن الجديد الذي عرفه عصر التدوين من هذه الناحية هو انقسام بعض هذه المذاهب إلى مجموعة من الفِرق، وظهور حزمة من الآراء الكلامية السياسية الجديدة، التي لم تكن معروفة في السابق، فعلى سبيل المثال انقسم الشيعة إلى ثلاث فرق كبرى: الزيدية نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين (ت. ١٢٢هـ)؛ والإمامية الاثني عشرية، والإمامية الإسماعيلية اللتين ظهرتا بعد موت الإمام جعفر الصادق (ت. ١٤٨هـ).[2]

---

(١) يعنى علم الكلام بقضايا الأصول من قبيل إفراد الله بالوحدانية، وصفاته، وآيات الرسل وبيناتهم...، وهو مقابل علم الفروع وهو الفقه. (الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ٤١).

(٢) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد، دار الفكر العربي، القاهرة، ص. ٤٧- ٥٢.

أما البيت الخارجي، فيمكن اختزال تطوره خلال هذا العصر في تحول الخوارج إلى فرقة كلامية وانتهائها كحركة سياسية، وتزامن هذا التطور مع انقراض أغلب الفرق الخارجية التي ظهرت في وقت مبكر، وفي مقدمتها الأزارقة والصفرية.[1]

ولم يقتصر تطور الكلام السياسي خلال هذا العصر على ما عرفه كُلٌّ من المذهب الشيعي والمذهب الخارجي، بل تعداهما إلى تطورات أخرى عرفتها عقيدة الجمهور أو «أهل السنَّة والجماعة»، وقد تجسدت هذه التطورات بشكل رئيس في تبلور نظرية الاعتزال، التي انشقت عنها - في ما بعد - المقالة الأشعرية، التي أمست مع مرور الوقت مذهب غالبية الأمة من مسألة الإمامة.

فانطلاقًا من هذا التقديم، يمكن القول إن الكلام السياسي الذي ازدهر وتطور خلال هذا العصر ارتبط بقضية أساسية وهي قضية الإمامة، التي تناولها عدد من النصوص المنسوبة إلى أئمة الفرق والمذاهب السالفة، وبالرغم من التلف الكبير الذي أصاب نصوص عدد من شيوخ ونظّار هذه الفرق، وخاصة تلك المنسوبة للخوارج والشيعة، لأسباب سياسية معروفة لا داعي لذكرها، فإن ما وصلَنا منها يفي بالغرض.

### أ- الكلام السياسي الشيعي:

إن الكلام السياسي الشيعي خلال عصر التدوين تفرق بين ثلاثة مصادر كلامية كبرى، وهي المصادر الزيدية، والمصادر الإمامية في نسختيها الاثني عشرية والإسماعيلية. وقد وصلنا عدد من المصادر والرسائل المنسوبة إلى أئمة هذه الفرق الثلاث، تكفي للتعرف على خصوصية موقفهم من أمر الشرعية السياسية في المجال الإسلامي،[2] والذي اختزله كلامهم في الإمامة، وهو ما سنسعى إليه في هذه الفقرة:

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية، م. س. ص. ٧٣.

(٢) ألف علماء الكلام الشيعة عددًا كبيرًا من النصوص في مسألة الإمامة، فلا تكاد تجد عالمًا من علمائهم إلا وله قول فيها، غير أن معظم هذه النصوص ضاعت وعبثت بها يد الزمان، ويكفي للاطلاع على حجم الفكر السياسي الكلامي المنسوب إليهم مطالعة فهرست ابن النديم فيما تعلق بعلم الكلام لدى الشيعة. (ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ص. ٢٤٩- ٢٥٤).

- موقف الزيدية: تنسب هذه الفرقة من فرق الشيعة إلى الإمام زيد بن عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب (رض)، الذي قتل في الثورة على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (١٠٥- ١٢٥هـ) سنة ١٢٢هـ.[١] وتعتبر الزيدية أقرب فرق الشيعة إلى أهل السنة، بحيث يعترف إمامهم بخلافة أبي بكر وعمر، ولا يعتبر الخلافة بالوراثة، ولا يقول بالعصمة والتقية.[٢] وتستند الزيدية مذهبيًا بالدرجة الأولى إلى آراء ومقالات الإمام زيد بن عليّ، وأئمة الزيدية الذين جاؤوا بعده.

لقد خلّف الإمام زيد بن عليّ وراءه عددًا مهمًا من النصوص والرسائل، شكّلت ولا تزال دستور الزيدية، ومن أهم هذه الرسائل ذات الصبغة السياسية رسالة «تثبيت الإمامة»، التي تعرب عن موقف الزيدية من هذه القضية، ومنها ننقل هذا النص، الذي يفضل فيه عليًا على أبي بكر، يقول الإمام زيد: «فَدَلَّ ما أجمعت عليه الأمة من كتاب اللّه الذي لا اختلاف فيه على أن علي بن أبي طالب صلوات اللّه وسلامه عليه خير هذه الأمة، وأنه أتقى الأمة، وأنه إذا صار أتقى الأمة صار أخشاها، لأنه صار أعلم الأمة، وإذا صار أعلم الأمة، صار أَدَلَّ الأمة على العدل، وإذا صار أدل الأمة على العدل، صار أهدى الأمة إلى الحق، وصار أحق الأمّة أن يكون متبوعًا ولا يكون تابعًا، وأن يكون حاكمًا ولا يكون محكومًا عليه، لأن اللّه تبارك وتعالى قال في كتابه: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاَ يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (يونس: ٣٥)».[٣]

ومن نصوصه الأخرى التي تتناول قضايا سياسية كتاب «مدح القلّة وذم الكثرة»، الذي انتصر فيه للأقلية وصوب رأيها، وبالمقابل بذّع الجماعة

---

(١) محمد أبو زهرة، الإمام زيد: حياته وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ص. ٥٦- ٦٩.

(٢) نفسه، ص. ١٨٨- ١٩٢.

(٣) زيد بن علي، رسالة تثبيت الإمامة (موقع الزيدية على الإنترنت).
http://www.azzaidiah.com/kotob/all_sections/rasael_al_emam_zaid_4_ketab_tathbeet_al_emamah/themain.htm)

الجمعة ٣٠/ ٠٥/ ٢٠١٤.

والكثرة، ولا يخلو هذا النص من دلالة سياسية، ومن قوله في هذا المعنى: «فإن أناسًا من هذه الأمة يتكلمون في الجماعة ويزعمون أنهم أهل الكثرة، وأنهم حجة اللّه على أهل القلة من الناس، وأن القليلين من هذه الأمة هم أهل البدع والضلالـة، وإنا سمعنا اللّه تبارك وتعالى وتقدست أسماؤه وعلا نوره وظهرت حجته، قال: (...) إن أهل الحق والجماعة وأتباع الرسل أهل القلة، وإن أهل البدع والضلالة هم الأكثرون، وإنا سمعنا اللّه جل اسمه يثني على أهل القلة ويمدحهم، فكانوا على عهد أصحابهم وبعد أنبيائهم، ويذم أهل الكثرة ويُجَهِّلُهُم ويُسَفِّهُهُم ويكذبهم ويضللهم، وينهى عباده الصالحين عن اتباعهم، والاقتداء بهم، والأخذ بمنارهم»،[1] ومن نصوصه الأخرى رسالة «**جواب الإمام زيد على واصل بن عطاء في الإمامة**»... إلخ.

وإجمالا؛ إذا كانت الزيدية في أصلها قريبة من التيار العام للأمة، واختلافُها مع الفرق الشيعية الأخرى، التي ظهرت في ما بعد، أشد من اختلافها مع «أهل السنَّة والجماعة»، فإنها مع مرور الوقت وخاصة بعد مقتل زيد وابنه يحيى الذي خلفه في رئاسة الفرقة من بعده سنة ١٢٥هـ طرأت عليها تحولات كبيرة أبعدتها عن الجمهور وقربتها من الإمامية الاثني عشرية، وخاصة في ما يتعلق بالاعتقاد بالغيبة والوصية... إلخ، ومن أهم الفِرق الشيعية التي ظهرت بعد الإمام زيد، وتنازعت ميراثه المذهبي: الجارودية، والبترية والسليمانية.[2]

- **موقف الإمامية الاثني عشرية**: يمكن إرجاع الإرهاصات الأولى للفكر الشيعي الإمامي إلى بداية المئة الثانية للهجرة، وقد ظهرت الميول الإمامية كرد فعل على المآل الذي آلت إليه نظرية الوصية، والتي قسمت البيت الشيعي إلى جماعات وفرق صغيرة ومتناحرة، كل منها له وصيُّه. ويمكن إجمال مقولة الإمامية في هذه الفترة المبكرة في قولهم

---

(١) زيد بن علي، كتاب مدح القلة وذم الكثرة (موقع الزيدية على الإنترنت).
http://www.azzaidiah.com/kotob/all_sections/rasael_al_emam_zaid_8_ketab_madh_al_gelah/themain.htm
الجمعة ٣٠/ ٠٥/ ٢٠١٤.

(٢) محمد أبو زهرة، الإمام زيد حياته وعصره، م. س. ص. ١٩٦- ٢٠١.

بانحصار الإمامة في البيت الحسيني، وتعيينها في واحد منهم هو الأكبر من ولد الإمام السابق، ويثبتون له العصمة والتعيين من الله.[1]

إن «الإمامة الإلهية» التي نظّر لها أوائل المتكلمين الشيعة، والقائمة على العصمة والنص والتعيين،[2] تختلف كثيرًا عن نظرية الإمامة لدى الزيدية، ومن نحا نحوهم في أواخر المئة الأولى وبداية الثانية، وقد أدى بها تشددها من ناحية وحرصها على تعيين الإمام المعصوم من ناحية ثانية إلى الوقوع في عدد من المشكلات والانقسامات حول تعيين إمام الوقت المعصوم، ألجأتهم إلى القول بالبداء والمعاجز، وهو ما تجلى بوضوح في خلافهم حول الإمام بعد وفاة جعفر الصادق (ت. ١٤٨هـ)، حيث توجهوا في البداية إلى عبد الله الأفطح (ت.١٤٩هـ)، الذي توفي بعد سبعين يوما من وفاة أبيه الصادق، ثم انتقلوا إلى أخيه موسى الكاظم، ومنه إلى غيره من الأئمة سمتهم كتب الفرق...، ولم تكن هذه الانتقالات سلسة وسهلة، بل كانت تصاحبها – عادة – انقسامات واضطرابات عقدية قاسية على الوجدان الشيعي.[3]

لقد انتهت نظرية الإمامة إلى مأزق حاد بعد وفاة الإمام الحسن العسكري (ت. ٢٦٠هـ) من دون وَلَد ظاهر، وخاصة في الجناح الموسوي المتشدد، الذي كان يعتقد بقانون الوراثة العمودية، حيث أحدثت وفاة الإمام العسكري فراغا في القيادة الروحية لهذا التيار، فابتدعوا القول بالأئمة الاثني عشر، وآخرهم محمد بن الحسن العسكري الغائب، والمهدي المنتظر.[4]

---

(١) أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، ص. ٨٥.

(٢) من أبرز متكلمي الشيعة الذين نظروا للإمامة الإلهية: مؤمن الطاق الذي ألف عدة كتب في هذا الموضوع منها كتاب الإمامة؛ علي ابن اسماعيل التمار، والذي قيل عنه أول من تكلم على مذهب الإمامة وله كتاب فيها؛ وهشام بن الحكم الكندي (ت. ١٩٧هـ).... (أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، م. س. ص. ٨٩، ٩٠).

(٣) أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، م. س. ص. ١٢٦- ١٥٠.

(٤) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، م. س. ص. ٤٦. أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، م. س. ص. ١٥٣.

إن هذه التطورات التي شهدتها نظرية الإمامة إلى أن تحولت إلى «الاثنَيْ عشرية» كان من ورائها مجموعة من المتكلمين وحذاق النظّار، خلفوا وراءهم عددًا من النصوص والرسائل حول الإمامة، ومن أشهر هؤلاء الذين وصلتنا آثارهم: ابن بابويه القمي (ت. ٣٨١هـ)، صاحب «الإمامة والتبصرة من الحيرة»؛ والشريف المرتضى (ت. ٤٤١هـ) صاحب «الشافي في الإمامة» وهو رد مفصل وموسع على كتاب «الإمامة» من «رسائل العدل والتوحيد» للقاضي عبد الجبار (ت. ٤١٥)؛ وأبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت. ٤٦١هـ) صاحب «الغيبة»... إلخ.[١]

ولم تسلم النصوص الشيعية الأولى من آفة الضياع شأنها في ذلك شأن غيرها من الآثار الفكرية للمذاهب الأخرى. وتخبرنا فهارس ومصنفات الأوائل عن نصوص كثيرة ضاعت فيما ضاع من تراث الأمة، غير أن ما وصلنا منها كاف لبيان أوصافها وخصائصها المنهجية وأدلتها النقلية والعقلية.

وتفاديًا للتكرار، والإطالة، ننوه إلى أن معظم النصوص والرسائل السياسية التي ألفها أئمة الشيعة الإمامية الاثنَيْ عشرية دافعت واحتجت بقوة لمبادئها ونظرياتها، وفي مقدمة القضايا التي احتجت لها هذه الرسائل والنصوص مسألة الوصية والنص؛ ومسألة العصمة؛ ومسألة الغيبة...، وستكون لنا في ما سيأتي وقفة مع منهج الاستدلال، ومكانة النص في التناظر حول الإمامة.

- موقف الإسماعيلية: وهي فرقة شيعية تفرعت عن الإمامية، وظهرت بعد وفاة الإمام جعفر الصادق (ت. ١٤٨هـ)، وكانت تقول بإمامة ابنه إسماعيل بن جعفر الذي مات في حياة الأب، واستمروا على اعتقادهم بإمامته، ثم تحولوا إلى ابنه محمد بن إسماعيل الغائب، وكان أول الأئمة المستورين.

ومن آرائهم السياسية، قولهم بجواز اختفاء الإمام، ولا يلزم أن يكون ظاهرًا، وهو المهدي الذي يهدي الناس، وأنه سيظهر فيملأ الأرض عدلا بعدما

---

(١) أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، م. س. ص. ٩٦، ٩٧.

ملئت جورًا، كما يعتقدون بعصمة الأئمة، بمعنى أن أخطاءهم هي عن علم وسائغة لهم.[1] وقد اشتهرت هذه الفرقة بأفكار وضلالات كثيرة سجلها الشيعة قبل السنَّة في مصنفاتهم، وعدوها من الغلاة.[2]

ومن النصوص المنسوبة إلى هذه الفرقة «رسائل إخوان الصفا»، التي تناولت في أكثر من موضع مسائل الإمامة، وما يتعلق بها، وسنتناولها في الفقرة الخاصة بالفلسفة السياسية. وإذا كانت الإسماعيلية اشتركت مع الإمامية في معظم المنطلقات وخاصة في القول النص، والوراثة، والعصمة، ثم الغيبة، فإنها غالت في هذه الأمور وتوسعت فيها، وهو ما أظهرته على سبيل المثال ممارسات «الخطَّابية» المنسوبة إليها (الإسماعيلية)،[3] ومن جعبة هؤلاء خرج القرامطة، والفاطميون أصحاب دولة المغرب.[4]

### ب- الكلام السياسي الخارجي:

لم تتأخر فرقة الخوارج عن غيرها من الفرق الإسلامية في صوغ موقفها الكلامي من الإمامة، بعدما ازدهر هذا العلم مع حلول عصر التدوين، وأمست كل فرقة تفخر بما لديها من أدلة عقلية ونقلية على صحة مذهبها ورأيها العقدي والسياسي. ومن أشهر فرق الخوارج التي نجحت في التحول تدريجيًا إلى فرقة كلامية، وتخلت عن السيف مع تقدم التاريخ الإسلامي فرقة الإباضية المنسوبة إلى عبد الله بن إباض التميمي، الذي عاصر الخليفة عبد الملك بن مروان (ت. ٨٦هـ)، وتعد هذه الفرقة كما نعتها أكثر من واحد من القدامى والمتأخرين من

---

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، م. س. ص. ٥٠- ٥٣.

(٢) أبو محمد الحسن النوبختي، فرق الشيعة، منشورات جمعية المستشرقين الألمان، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣١، ص. ٦١.

(٣) الخطابية فرقة شيعية متطرفة من أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي، وقد ادعى الإمامة، وكان يقول بنبوة الأئمة، ويؤلههم... (الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ١٧٩، ١٨٠).

(٤) أبو محمد الحسن النوبختي، فرق الشيعة، منشورات جمعية المستشرقين الألمان، م. س. ص. ٦١- ٦٤.

«الخوارج القعدة» الذين تخلوا عن حمل السيف والثورة، وقعدوا عن الخروج مع نافع بن الأزرق،[1] وغلب عليهم الكلام أكثر من السياسة.

إن الإباضية هي الفرقة الوحيدة من الخوارج التي قاومت عوامل الانقراض، وحافظت على وجودها واستمرارها المذهبي في أكثر من مكان بالعالم العربي والإسلامي، وذلك يرجع بالأساس إلى المرونة التي تحلى بها أئمة هذه الفرقة، وبعدهم عن التطرف، وقربهم - أيضًا - من أهل السنة والجماعة.

ومن أهم المبادئ والمواقف السياسية التي تميز بها الإباضيون عن غيرهم من الفرق، وصفهم عموم المسلمين بكفار نعمة، ونفي صفتي الشرك والإيمان عنهم، بينما سارعت طوائف الخوارج الأخرى إلى تكفير مخالفيهم عقديًا؛ كما حرموا دماء المسلمين إلا معسكر السلطان؛ ولم يُحِلُّوا غنائم المسلمين سوى آلة الحرب؛ وجوزوا شهادة مخالفيهم من الفرق الإسلامية الأخرى، وجوزوا - أيضا - مناكحتهم ومخالطتهم... إلخ،[2] غير أن أشد مواقفهم ارتباطًا بالإمامة هي تلك التي ربطوا فيها منصب الإمامة بشورى الأمة، وفتحوا بابها أمام جميع المسلمين، ونقضوا كل المقالات الشيعية والسنية التي حاولت حصرها في بيت أو جهة معينة سواء بالنص أو الوصية أو الاختيار.[3]

إن الخوارج الإباضية لم يتأخروا عن غيرهم في تدوين آرائهم ومعتقداتهم السياسية، وأسهموا في إثراء الفكر السياسي الإسلامي بمناقشاتهم ومطارحاتهم، وذلك بتضمين مصنفاتهم المذهبية والعقدية آراء في الإمامة، أو بالتأليف فيها، ومن نصوص الكلام السياسي الإباضي التي وصلتنا كتاب «الدليل والبرهان» للإمام أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني (ت.٥٧٠هـ)، وهو من المتأخرين، ذلك أن معظم نصوص المتقدمين ضاعت وانتهى أمرها، وكتب

(١) ناصر بن عبد الكريم، الخوارج، دار إشبيليا، الرياض، ط. ١/ ١٩٩٨، ص. ٦٦.

(٢) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، م. س. ص. ٧٤.

(٣) نفسه، ص. ٦١. أبو الربيع سليمان الباروني، مختصر تاريخ الإباضية، ص. ٨٥، ٨٦. (المكتبة الإباضية، الرابط التالي:
http://ibadiyah1.blogspot.com/2013 / 0795/ -httpia601808.html).

الخوارج عمومًا - كما يقول ابن النديم - «محفوظة مستورة»، وقد أدى انحسار تداولها وسترها إلى ضياعها.[1]

### ج- كلام الجمهور وأهل السنّة في الإمامة:

إن لفظي الجمهور وأهل السنّة بشكل عام ينصرف إلى معان مختلفة متباينة، ليست شيئًا واحدًا، وخاصة في علاقتها بموضوع شائك ومعقد كالإمامة، فالكثير ممن يحسبون على هذا التيار بينهم تعارض وخلاف حاد حول بعض مسائل الإمامة، وأدلتها، غير أن المراد بها في هذا السياق - أي سياق تدوين الفكر السياسي - هي الفِرق الكلامية التي عارضت الشيعة في قولهم بالنص والوصية، وفضل عليّ (رض) المطلق على غيره، والغيبة..، وعارضت - أيضًا - الخوارج الذين فتحوا باب الإمامة على مصراعيه، ورفضوا حصرها في بيت أو قبيل معين..، وأهم هذه الفِرق المعتزلة والأشاعرة، ومن ثم فلفظ الجمهور وأهل السنّة في هذا السياق يعني أساسًا هاتين الفرقتين والأعلام المنسوبين إليهما.

لقد ظهر الاعتزال كنشاط فكري وثقافي بالعراق في الثلث الأول من القرن الثاني الهجري، وارتبط بموقف عقدي/ سياسي يتعلق بالموقف من الحاكم الفاسق هل هو كافر مخلد في النار على قول الخوارج، أم هو مؤمن يعاقب على الكبيرة بقدرها كما قال أهل السنّة، حيث اختار المعتزلة المنزلة بين المنزلتين،[2] وارتبط في بداياته الأولى بالحسن البصري (ت.١١٠هـ)، ثم واصل بن عطاء (ت. ١٣١هـ).[3] وظهرت في مساره التطوري كوكبة من العلماء وكبار النظار المسلمين من أشهرهم: إبراهيم بن سيّار النظام (ت. ٢٣١هـ)، وأبو علي الجبائي (ت. ٣٠٣هـ)، وابنه أبو هشام (ت. ٣٢١هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت. ٤١٥هـ). وخلّف هؤلاء وراءهم تراثًا ضخمًا في مجالات العقيدة والفكر الإسلاميين.

---

(١) ابن النديم، فهرست، م. س. ص. ٢٥٨.

(٢) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص. ٣٧.

(٣) إن البداية الحقيقية للاعتزال كموقف عقدي أو كحركة كلامية تعود إلى الطبقة الرابعة التي ينتمي إليها واصل بن عطاء (١٣١هـ)، وذلك بحسب تأريخ ابن المرتضى في كتابه «المنية والأمل». (عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، م. س. ص. ٤٠).

ومن القضايا الشائكة التي تعترض الباحثين في تاريخ الفِرق وفروقها، هو الربط الذي يقيمه البعض بين الشيعة مثلًا والاعتزال، أو بين الخوارج والاعتزال، والذي يجعلهم يعتقدون – خطأ – تبني المعتزلة لمقولات شيعية أو خارجية في الإمامة كالوصية أو النص أو غيرهما من المقولات، والواقع أن التقاطع الذي حصل بين التشيع والاعتزال كان مجرد ميلٍ بالاختيار إلى ما يشبه القول بالوصيّة، وذلك بقول بعضهم بتفضيل عليّ (رض)، أو ميلٍ إلى ما يشبه موقف الخوارج، وذلك بتوسيع دائرة الاختيار، ومن أصدق العبارات التي تصور لنا هذا الحال ما جاء في «ملل» الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ)، حيث وصف الأمر بالتالي: «وأما كلام جميع المعتزلة البغداديين في النبوة والإمامة فيخالف كلام البصريين، فإن من شيوخهم من يميل إلى الروافض، ومنهم من يميل إلى الخوارج».[1]

لكن هذا الاستقطاب الذي كان يحصل في بعض الظروف والأحوال، والمتأثر بعلاقة رموز الاعتزال بالسلطة السياسية في عصرهم، وخاصة في العصر العباسي،[2] لم يؤثر ولم يغير أصل المذهب القائم على الاختيار، ولبيان هذا الأمر تكفي العودة إلى بعض النصوص الكلامية المبكرة، التي لا خلاف حول نسبها الاعتزالي، ومن أبرزها: كتاب «العثمانية» لأبي عثمان عمرو الجاحظ (ت. ٢٥٥هـ)؛ وكتاب «الإمامة» للقاضي عبد الجبار الجبائي (ت. ٤١٥هـ)، الذي يشكل أحد أجزاء كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، ويُظهر هذان الأثران بما لا يدع مجالًا للشك ثوابت الخط الاعتزالي في الإمامة.

يُعد الجاحظ من أعلام الاعتزال الكبار الذين استقلوا ببعض الآراء في موضوع الإمامة، إلى درجة نسب معها الشهرستاني أحد فرق الاعتزال إليه، وسماها بالجاحظية، ومن أشهر كتبه التي بسط فيها حكمه في الإمامة وأعلن

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، دار الفكر، بيروت، ص. ٨٤.

(٢) قام الأستاذ فهمي خشيم بدراسة مفصلة للموقف السياسي لأبي علي الجبائي وابنه أبي هشام اللذين عاصرا جانبًا من فترة انقلاب الدولة العباسية على الاعتزال منذ عهد المتوكل (٢٠٥هـ – ٢٤٧هـ)، وخاصة الأب (أبو عليّ)، الشيء الذي جعلهما يقتربان سياسيًا من المعارضة التي كان يمثلها الشيعة. (علي فهمي خشيم، الجبائيان، دار مكتبة الفكر، ليبيا، ١٩٦٨، ص. ٢٧٧ – ٢٩٩).

مذهبه فيها كتاب «العثمانية»، الذي دافع فيه الجاحظ بحماس ظاهر عن إمامة أبي بكر (رض)، واستدل على فضله استدلالًا طويلًا، فقد قرر في بداية الكتاب «أن أفضل أهل هذه الأمة وأولاها بالإمامة أبو بكر بن قحافة، وكان أول من دلهم عند أنفسهم على فضيلته وخاصة منزلته وشدة استحقاقه إسلامه على الوجه الذي لم يسلم عليه أحد من عالمه وفي عصره..»،[1] ويسترسل في سرد مناقب فضل هذا الرجل، ودفع شبهات الروافض حوله، وبإسهاب، كما انتصر للاختيار في نصب الإمام بدل الوصية والنص والوراثة، وقال: «أن الله اختار للناس إمامًا، ونصب لهم قيمًا، على معنى الدلالة والإيضاح عنه بالعلامة، لا على النص والتسمية (...)، قلنا الخيرة في ما صنع الله. فلو كان الله بين ذلك بالنص والتفسير دون الدلالة ووضع العلامة، كان ذلك خيرة، لأنا نعلم أن الله لا يصنع إلا ما هو خير. فلو لم يفعل ذلك ولم ينص عليه فترْكُه الأمر على ما نحن عليه خير لنا وأفضل. فكيف أوجبتم على الله وحكمتم عليه».[2]

ومما استقل به الجاحظ عن غيره في الانتصار لمذهب الجمهور مفهومه للقرشية، فهو لم يساير العموم في فهمهم للآثار المختلفة التي تعلي من شأن قريش، والتي يستفاد منها أفضلية قريش وأحقيتها بالإمامة دون غيرها، ومن هذه الآثار القول المنسوب لأبي بكر (رض): «قد علمتم معشر قريش أنا أكرم العرب أحسابًا، وأيقنها أنسابًا، وأنا عترة النبي صلى الله عليه وسلم وأصله، والبيضة التي تفقأت عنه..»، بل ذهب إلى خلاف ذلك، واعتبر أن الميزة المشار إليها في هذا النص، والتي يقصدها السياق هي فضيلة السابقة في الإسلام والهجرة، وذكر تتمة النص التي تدل على ذلك، وهي: «وإنا نحن المهاجرون وأنتم الأنصار، وإن الله لم يذكرنا وإياكم في شيء من القرآن إلا بدأ بذكرنا قبلكم، فمنا الأمراء ومنكم الوزراء»، وتبعًا لهذا التفضيل الإلهي للمهاجرين، تكون الإمامة فيهم، ولا تكون في الأنصار المتأخرين، وإليكم كلام أبي عثمان: إن أبا بكر «خطب على قوم كانوا يرون للحسب قدرًا، وللقرابة سببًا، فأتاهم من مأتاهم، وأخذهم

(١) أبو عثمان عمرو الجاحظ، العثمانية، دار الجيل، بيروت، ط. ١/ ١٩٩١، ص. ٥.

(٢) نفسه، ص. ٢٧٧- ٢٧٩.

من أقرب مآخذهم، واحتج عليهم بالذي هو عندهم، ليكون أقطع للشعب، وأسرع للقبول».[1]

أما صاحب «المغني»، فلم يبعد كثيرًا عن الجاحظ، وقرر أن الإمامة تجب عقلًا، من منطلق «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، «فإذا صح إيجاب الله تعالى إقامة الحدود وغيرها، وكان لا طريق إليه إلا بإقامة الإمام، وجبت إقامته»،[2] كما قرر أن الإمامة لا يجب أن يكون طريقها النص من جهة العقل، لأن هذا العقل لا يمنع من ثبوت عكس ذلك،[3] وفي هذا السياق حصر الإمامة في قريش استنادًا إلى الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم،[4] وجعل الاختيار الوسيلة الرئيسة التي تملكها الأمة لتنصيب الإمام،[5] وفي سياق بناء هذه التقريرات التي أوردناها مجملة عرض القاضي عبد الجبار إلى عدد لا يحصى من الشبهات والاعتراضات المتوقعة ورد عليها واحدة واحدة، وبنوع من التفصيل، ولم يختلف موقف أبي هاشم الجبائي عن موقف الأب في هذا الموضوع.[6]

وإجمالًا؛ يعد كتابا «العثمانية» لأبي عثمان الجاحظ، و«الإمامة» للقاضي عبد الجبار نموذجين دالين على خصوصية الفكر السياسي المعتزلي الذي تبلور في سياق ظروف التدوين، ومعبرين عن ثوابته، حيث أجمل الرجلان أقوال أسلافهما من المعتزلة الأوائل، ونسقاها وقدماها في صورة مذهب متكامل، لن يطرأ عليه تغير كبير على مستوى المقولات الكبرى والرؤية بعدهما.

أما الأشاعرة وإن اتفقوا مع المعتزلة على صعيد الرؤية والمقولات الكبرى، فقد اختلفوا عنهم في بعض القضايا التفصيلية والجزئيات، وتحديدًا

---

(١) نفسه، ص. ٢٠٠- ٢٠٢.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني، ج. ٢٠، تحقيق محمود محمد قاسم، راجعه الدكتور إبراهيم مدكور وأشرف عليه طه حسين، مصر (ب.ت.ط)، ص. ٤٧.

(٣) نفسه، ص. ١٠٢.

(٤) نفسه، ص. ٢٣٤، ٢٣٥.

(٥) نفسه، ص. ٢٧٢، ٢٩٧.

(٦) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ٨٥.

على صعيد المنهج الاستدلالي، فهذا المعلم الأول الإمام أبو الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) الذي إليه يُنسبُ الأشاعرة ومذهبهم كرّس جهده لخدمة مذهبه والدفاع عنه، ومن أبرز الكتب التي صنفها في هذا الباب: «مقالات الإسلاميين» و«الإبانة عن أصول الديانة»، و«اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»، التي ضمت بين جنباتها العناصر الأساس لوجهة النظر الأشعرية.

يقرر أبو الحسن الأشعري في «الإبانة» أن «الإمام الفاضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضوان الله عليه، وأن الله سبحانه وتعالى أعز به الدين وأظهره على المرتدين، وقدمه المسلمون للإمامة، كما قدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم للصلاة وسموه بأجمعهم خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم»،[١] ويتوالى الخلفاء الراشدون في الفضل تواليهم في الخلافة، وآخرهم عليّ (رض)،[٢] ويؤسس الأشعري هذا التفاضل وتقديم أبي بكر على أدلة متنوعة من القرآن والسنة والإجماع.[٣]

ومما يتميز به الكلام الأشعري في هذا المقام تصحيح إمامة أبي بكر الصديق، والإقرار بفضله، والقول بانعقادها بالاختيار، وإن اختلفوا في العدد الذي تنعقد بهم، من رجل إلى اثنين.. إلى جماعة، إلى الإجماع.[٤] ويبدو من خلال هذه الأمثلة وغيرها مما لم نذكر أن الأشاعرة في تفضيلهم لأبي بكر وقولهم بالاختيار يستندون إلى الإجماع الذي تجسد في ممارسة كبار الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وهو حجة شرعية، ويقتربون في بعض الأحيان من القول بالنص والتعيين عند استدعائهم لعدد من نصوص القرآن والحديث، وتأويلها بما يخدم رأيهم السياسي،[٥] وتذكرنا هذه الممارسة بما

---

(١) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن حزم، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٣، ص. ١٧.

(٢) نفسه، ص. ١٨.

(٣) نفسه، ص. ١٠٦– ١٠٨.

(٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط. ٢٠٠٩، ص. ٢٦٠، ٢٦١.

(٥) أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابه، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥، ص. ١٣٣– ١٣٦.

درج عليه الشيعة حين حديثهم عن إمامة عليّ (رض)، والاستدلال عليها. وخلافًا لهذه الوجهة يعتمد المعتزلة في تقريراتهم لنفس الحقائق تقريبًا على العقل، ولا يستخدمون النصوص إلا في نادر الأحوال.[1]

وعمومًا، إن نظرية أهل السنّة والجماعة في الإمامة التي اختزلناها في موقفي المعتزلة والأشاعرة، بالرغم من إقرارها بشرعية إمامة أبي بكر، وانتصارها للاختيار بدل الوراثة والتعيين، وقولها بفضل أبي بكر على غيره، أو تجويزها في بعض الحالات إمامة المفضول...، فإنها عمليًا تنوعت صياغاتها، وتعددت أدلتها، بشكل جعل بعض مكوّناتها، سواء من المعتزلة أو الأشاعرة قريبة في بعض الأحيان – منهجيًا – من الشيعة وقريبة في أحيان أخرى من الخوارج.

### د- نظريات شرعية السلطة في المجال الإسلامي أو تشكل أنماط التأويل السياسي للإسلام:

إن الخلاف السياسي الحاد بين المسلمين الذي تفجر في خلافة عثمان (رض)، واستمر بعدها، تشكل شيئًا فشيئًا في صورة مذاهب سياسية ثم كلامية كبرى، وعدد من الفرق تحت كل مذهب، وقد شكّل عصر التدوين لاعتبارات كثيرة ظرفًا مناسبًا تمخض عن المقومات الرئيسة للفكر السياسي الكلامي، ومنه استمد أوصافه، فقبل هذا العصر لم تكن المدارس الكلامية قد تميز بعضها عن بعض تميزًا واضحًا، ولم تكن مقولاتها النظرية قد اتضحت بعد، فعلى سبيل المثال تأخر ظهور الاعتزال كحركة كلامية إلى الطبقة الرابعة من شيوخ الاعتزال، والتي ينتمي إليها واصل بن عطاء (ت. ١٣١هـ)، أي حتى النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وعنها خرج الفكر الأشعري أواخر المئة الثالثة والرابعة،

---

(١) لقد تطرق عبد الرزاق السنهوري في عمله الرائع «فقه الخلافة» إلى نظريات أهل السنة والشيعة والمعتزلة والخوارج في الإمامة، وبينها بما يكفي، ومما تميز به في هذا السياق تفريقه بين موقف المعتزلة والأشاعرة في الإمامة، واعتمد في ذلك على سند القول، فهو لدى المعتزلة العقل، ولدى الأشاعرة الإجماع، بينما نحن جمعنا بينهما اعتبارًا لوحدة الموقف وهو الانتصار لخلافة أبي بكر والاختيار في عقد الإمامة. (عبد الرزاق، السنهوري، فقه الخلافة، تحقيق توفيق الشاوي ونادية السنهوري، منشورات الرسالة والحلبي الحقوقية، ص. ٨١– ٨٨).

والذي شكّل من الناحية السياسية استمراراً للاعتزال، مع تعديل طفيف، يتعلق أساساً باستعمال الأدلة العقلية والسمعية.

ولم يبعد تاريخ بروز الكلام الشيعي عن هذه الفترة، فأبرز المقولات الشيعية في باب الإمامة نشأت خلال المئة الثانية، وتعتبر نصوص زيد بن عليّ (ت. ١٢١هـ) وآراؤه، ونصوص هشام بن الحكم الكندي (ت. ١٩٧هـ)، وأبي الحسن عليّ بن بابويه القمي (ت. ٣٦٩هـ)، وأبي جعفر الطوسي (ت. ٤٦٠هـ)، ورسائل إخوان الصفا (جماعة عاشت في المئة الرابعة للهجرة).. نصوصا تأسيسية في الفكر السياسي الشيعي، والشيء نفسه يقال عن الخوارج، الذين آلت حركتهم السياسية والفكرية إلى المقالة الإباضية، التي استطاعت الاستمرار بالرغم من التحديات الكثيرة التي واجهتها.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن نضج الكلام السياسي، وتمام عمرانه تمّ بشكل تدريجي من جهة ومتفاوت من جهة ثانية، ونقدر بناء على هذا الاستقراء المتأني لظهور الفرق وتطورها في المجال الإسلامي أن نضج الكلام السياسي لدى سائر الفرق، واشتداد عوده تحقق ما بين المئتين الثالثة والرابعة، ومن ثم فعصر التدوين من منظور الكلام السياسي يمتد من النصف الأول من المئة الثانية إلى المئة الرابعة، وقد يزيد عن هذا الحد أو ينقص عنه بقليل بحسب ظروف الفرقة ومحيطها.

إن نظريات الفرق الكلامية في الإمامة هي في جوهرها نظريات في شرعية السلطة السياسية الناشئة في المجال الإسلامي، كانت تجيب حين ظهورها وعبر تطورها الزمني عن سؤال رئيس: هل الحاكم الآخذ بأزمة التدبير، تجب طاعته والتسليم له أم لا؟ وما هو سند هذه الطاعة؟ وتعكس هذه النظريات تأثراً متفاوت القوة ومختلف الشكل بثلاث عناصر حيوية: النص الديني؛ والبيئة الثقافية؛ والوضع السياسي.

إن نظرية شرعية السلطة السياسية لدى معظم الشيعة تعتمد على مفاهيم الوصية، والنص، والتوريث، والغيبة، فالإمام الشرعي الواجب الطاعة هو الإمام

الذي انتهى إليه سر الإمامة بالوراثة، من ولد عليّ (رض)،[1] وهو الإمام الغائب أو المستور عند معظم الشيعة. ويبدو هذا التصور الإمامي، والمفاهيم التي تؤثثه في سياق تبلوره تأويلًا سياسيًا للنص الشرعي، استعملت فيه مفردات البيئة الثقافية، وتَأَثرَ بمعطيات الظرف السياسي المحيط به، ومن ثم وجبت قراءته وتحليله على هذا الأساس.

ويتفق عدد من الدارسين من العرب والمستشرقين أن بيئة العراق والأقاليم الشرقية من الدولة الإسلامية، والآثار الباقية بها من الثقافة الفارسية والثقافات الشرقية التي دخلت الإسلام بدخول أهلها فيه، هي التي رعت ولادة المذهب الشيعي، وأمدته بالأدوات النظرية والمفهومية، ففكرة التوريث في مجال الإمامة، وحصر الخلافة في بيت النبي صلى الله عليه وسلم هي ترجمة إسلامية واضحة للتقاليد الملوكية الفارسية، يقول أبو زهرة في هذا المعنى: «نعتقد أن الشيعة تأثروا بالأفكار الفارسية حول الملك والوراثة، والتشابه بين مذهبهم ونظام الملك الفارسي واضح، ويزكي هذا أن أكثر أهل فارس إلى الآن من الشيعة، وأن الشيعة الأولين كانوا من فارس»،[2] ويزداد هذا التأثر بروزا ووضوحا عند بعض الفرق الشيعية كالإسماعيلية، التي اضطر القمع والملاحقة بعض فرقها إلى التوغل في بطن فارس وخراسان والأقاليم الشرقية، مما أدى إلى اختلاط معتقداتها بكثير من أقوال براهمة الهنود والفلاسفة الإشراقيين والبوذيين، والعقائد الكلدانية والفارسية، ولهذا وجدنا منهم من يقول بالتناسخ وغيره من الأقوال الشنيعة.[3]

ولم يقتصر الأمر على هذه التأثيرات، بل وجدنا غيرها، مما دخل الإسلام من نواحٍ أخرى، وأبرز هذه التأثيرات ما جسدته عقيدة المهدوية أو الإمام المهدي، التي أمست مع مرور الوقت معتقد جميع الشيعة تقريبًا، ويربط بعض الدارسين

---

(١) هناك من قال من الشيعة بالإمامة في ولد العباس عم النبي صلى الله عليه وسلم، أو في عقب عليّ من فاطمة رضوان الله عليهما.

(٢) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، م. س. ص. ٣٤، ٣٥.

(٣) نفسه، ص. ٥١.

هذه العقيدة بالديانة اليهودية بينما البعض الآخر يربطها بالمسيحية، ويُرجِح الدكتور عبد الرحمن بدوي الأصل المسيحي على اليهودي، اعتبارًا للانتشار الواسع للمهدوية المسيحية في الجزيرة العربية مقارنة بالمهدوية اليهودية، وفي هذا السياق قلل من أثر الأصل اليهودي لعبد الله بن سبأ في اعتناق هذه العقيدة ونشرها، وربط ذلك بالفكر الديني المسيحي.[١]

أما في ما يتعلق بموقف المعتزلة من الإمامة، ومعهم الأشعرية، الذين أطلق عليهما خصومهم من الشيعة وغيرهم ألقاب «الحشوية» و»المرجئة» و«أهل الإهمال»، وعدّوا منهم جملة صالحة من السلف فيهم الفقهاء، وأئمة الحديث، وممن ذكروا: سفيان الثوري (ت.١٦١هـ)، وأبو حنيفة (ت. ١٥٠هـ)، والإمام الشافعي (ت. ٢٠٤هـ)، ومالك بن أنس (ت. ١٧٩هـ)...، فإنه كان موقف الأمة الأساس، الذي يعكس تلقيًا سليمًا، وفطريًا للقرآن وهديه في السياسة والحكم.

وبالرغم من هذه النشأة السليمة للاعتزال، فإن عامل الزمان كان أقوى، حيث تأثر تدريجيًا بالمناخ العام الذي كان سائدًا في هذه المرحلة، وبدأ يقترب شيئًا فشيئًا من منهاج الشيعة واستدلالاتهم، تحت تأثير جدلهم، وقد سجل أحد أبرز من أرخوا للفرق من الشيعة هذه الظاهرة، وقال عنها: «وشذّت طائفة من المعتزلة عن قول أسلافها فزعمت أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على صفة الإمام ونعته، ولم ينص على اسمه ونسبه وهذا قول أحدثوه قريبًا، وكذلك قالت جماعة من أهل الحديث هربت حين عضدها حجاج الإمامية ولجأت إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على أبي بكر بأمره إياه بالصلاة وتركت مذهب أسلافها في أن المسلمين قالوا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم رضينا لدنيانا بإمام رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا».[٢]

ولم يشذ الخوارج عن هذه القاعدة، فقد مثلت نظريتهم في الإمامة نزعة قبلية متحررة من القيود، فأغلبهم على ما تظهر الوقائع والأنساب كانوا من

---

(١) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، م. س. ص. ٧٦٠- ٧٧٠.

(٢) أبو محمد النوبختي، فرق الشيعة، م. س. ص. ٨.

القبائل الربعية،[1] التي كان بينها وبين قريش إحن ومواجهات في الجاهلية، وقد مالت بهم هذه السوابق عن الحق، وجعلتهم يرفضون استئثار قريش بالخلافة، ودعوا إلى فسح المجال لغير قريش بالترشح للإمامة، فالخوارج كان أكثرهم ربعيين، «فرأوا الخلفاء من مضر فنفروا من حكمهم واتجهوا في تفكيرهم نحو الخلافة تحت ظل هذا النفور من حيث لا يشعرون».[2]

ومما يعضد هذا الفهم، وهذا التفسير هو ظهور معظم هذه الفرق ورسوخ قدمها بالأقاليم الإسلامية الشرقية (العراق) وفي احتكاك معها، وبالمقابل خلت الأقاليم الغربية من الدولة الإسلامية في بداية الأمر من هذه الفرق، ثم وصلتها بعد ذلك عن طريق دعاة مشارقة، قصدوا المغرب فارين من ملاحقات السلطة الأموية ثم العباسية، أو راغبين في بناء أحزاب تساعدهم على بلوغ أربهم في الخلافة والسلطة، فعلى سبيل المثال يعود أول ظهور للخوارج بالغرب الإسلامي إلى بداية المئة الثانية، في خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥- ١٢٥هـ)، أما المعتزلة فيعود ظهورهم بالمغرب - حسب بعض المصادر - إلى عهد الأدارسة، ويقال: إن إسحاق بن محمد الأوربي زعيم قبيلة أوربة كان معتزلي المذهب، وأثر في المولى إدريس مؤسس الدولة، أما المذهب الشيعي فتشير بعض المصادر إلى أنه وصل ناحية الغرب في البداية من خلال أحد أبناء محمد النفس الزكية وهو عيسى الذي أرسله أبوه داعية للمذهب بهذا الإقليم،[3] غير أن أقوى ظهور للشيعة بالمغرب كان على يد العبيديين، الذين نجحوا في تأسيس دولة عظيمة امتد نفوذها من المغرب إلى المشرق.[4]

---

(١) القبائل الربعية هي قبائل عربية تعود إلى (ربيعة) في مقابل قبائل (مضر) التي منها قريش، وكان بين الفريقين في الجاهلية إحن ومنافسات خفف منها الإسلام غير أنها سرعان ما عادت وفي لبوس سياسي ومذهبي حسب أبو زهرة وغيره. (أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، م. س. ص. ٦٠).

(٢) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، م. س. ص. ٦٠.

(٣) يوسف احنانة، تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط. ٢٠٠٣، ص. ٣٤- ٣٨.

(٤) ارتبط بروز التشيع بالغرب الإسلامي بنزول أبو عبيد الله الشيعي بين قبيلة كتامة سنة ٢٨٠هـ ودخولها في دعوته، وهو ما سيؤدي إلى تأسيس الدولة. (ابن عذاري، البيان المغرب، ج. ج. ١، دار الثقافة، بيروت، ط. ٢/ ١٩٨٠، ص. ١٣٤).

غير أن الحضور المبكر للفرق بالغرب الإسلامي، مدفوعا بالأغراض السياسية لم ينجح في ترسيخ أقدامها في هذه الأصقاع إلا ما وافق المزاج الثقافي العام بالمنطقة، ويصدق هذا الكلام بشكل رئيس على مقالة الشيعة وغلاة الخوارج من غير الإباضية، ومن ثم لم يكن من المغاربة أئمة كبار في هذه الفرق،[1] ولم يشتهروا بتعاطي الكلام جملة،[2] وأقصى الأدوار التي اضطلع بها المغاربة في بعض الأحوال كانت أدوارًا عسكرية، وأدوارًا سياسية، جعلت منهم أتباعًا لا قادة، وبالمقابل كانت الغلبة على أهل المغرب - دائمًا - منذ دخولهم الإسلام مذاهب الاعتزال والأشعرية والإباضية، القريبة كلها روحًا وجوهرًا من هدي صحيح الإسلام في السياسة والإمامة،[3] فإذا كانت السوابق الثقافية في البلاد المفتوحة شرقًا شكلت حوامل للفرق الشيعية المتطرفة، فقد كان لها تأثير مختلف في ناحية الغرب، حيث حفزت على الاعتدال والتسنن.

**إن نظريات الإمامة التي تبلورت خلال عصر التدوين واكتملت صورتها مع نهايته، هي من جهة؛ انعكاس لشكل وطبيعة الصراع على السلطة السياسية في المجال الإسلامي، وهي من جهة ثانية؛ انعكاس للثقافات الداخلة للإسلام مع أهاليها، وبالتالي شكلت هذه النظريات قراءات سياسية للإسلام من منظورات**

(١) إن معظم المتكلمين بالغرب الإسلامي كانوا من أهل السنة، وفي ما يتعلق بالموقف من الإمامة كانوا معتزلة وأشاعرة، ومن أهم الأسماء التي تجدر الإشارة إليها في هذا المقام: الشيخ سحنون المالكي الشهير وله كتاب الإمامة، وأبو محمد عبد الحق الصقلي (ت. ٤٦٦هـ)، وابن أبي زيد القيرواني (ت. ٣٨٧هـ)... إلخ.

(٢) قال الفقيه أبو محمد عبد الحق الصقلي في هذا الباب: وهذا إنما يتأكد [يقصد علم الكلام] في بلدان المشرق لكثرة البدع، وأما المغرب فسالم من هذا في هذا الوقت واليسير منه يكفي إذا وجد من يستمع معه وقد قلّ هذا في المغرب. (الونشريسي، المعيار المعرب، ج. ١١، تحقيق بإشراف محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط. ١٩٨١، ص. ٢٣٠).

(٣) إن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة والإباضية في موضوع الإمامة طفيف، فكلهم ينفون الوصية أو النص ويعترفون للأمة بحقها في السيادة واختيار من يحكمها، وإن اختلفت أدلتهم على هذا الأمر، ونسجل على مستوى منهج الاستدلال بعض القرب بين الشيعة والأشاعرة، أو بين الشيعة والإباضية...

ثقافية وسياسية متعارضة، أكثر من كونها تعبيرًا موضوعيًا عن السياسة والإمامة في الإسلام بصورة مجردة عن الأهواء والمصالح. ولعل أقوى الأدلة على صدق ما نذهب إليه في هذا الباب، هو العودة المتأخرة لأئمة هذه الفرق للنص الشرعي، سواء أكان قرآنًا أم حديثًا، وتأويله حسب الأغراض المذهبية، وهو الدليل الذي لم تكن تمل تيارات أهل السنة المختلفة من إشهاره في وجه الفرق الشيعية، دفاعًا عن سيادة الأمة، وحقها في الاختيار ومن أجمل الكلام في هذا المعنى، ما صدر عن أبي عثمان عمرو الجاحظ في كتاب «العثمانية»، فقد قال، معقبًا على كلام الشيعة حول الوصية والنص ما يلي: «والعجب له، إن كان الأمر كما ذكرتم [يقصد الشيعة] كيف لم يقف [عليّ] يوم الجمل أو يوم صفين أو يوم النهر في موقف من عدوه يكون على مرأى ومسمع، فيقول: «تبًا لكم وتعسًا، كيف تقاتلوني وتجحدون فضلي وقد خصصت بآية حتى كنت كيحيى بن زكرياء وعيسى بن مريم»، ولا يمتنع الناس من أن يقولوا ويموجوا، فإذا ماجوا تكلموا على أقدار عللهم، وعللهم مختلفة، ولا يَنْشَب [لا يلبث] أن يود أمرهم إلى فرقة، فمن ذاكر قد كان ناسيًا، ومن نازع قد كان مصرًا، وكم مترنح قد كان غالطًا، مع ما كان يشيع من الحجة في الآفاق، ويستفيض في الأطراف، ويحتمله الركبان، ويتهادى في المجالس».[1]

وصفوة القول؛ إن قضية الإمامة في أصلها ومبدئها لم تكن قضية دينية أو عقدية كما توهمنا بذلك المذهبيات والفرق الكلامية، ولا يوجد في صحيح القرآن والسنة ما يدل عليها قطعًا، ودون تأويل، وهو ما تؤكده التجربة الفكرية والسياسية للأمة في خير القرون، غير أن الصراع السياسي الذي تفجر في دار الإسلام بعد اغتيال الخليفة عثمان (رض)، والطوارئ الجديدة - الثقافية والسياسية- التي عرفها الاجتماع الإسلامي بسبب الفتوحات الناجحة في آخر الخلافة الراشدة وفي العصر الأموي...، أنتجت لنا تأويلًا سياسيًا جديدًا للإسلام، تغذى من ثقافات الجمهور الوافد على الإسلام من أقاليم فارس

(١) الجاحظ، العثمانية، م. س. ص. ١١، ١٢.

وخراسان والشرق عمومًا، وأقاليم الشمال التي كانت مشمولة بالحكم البيزنطي، مفاده أن الإمامة قضية دينية حيوية، لم يكن ليغفلها الإسلام، ونصه المرجعي القرآن، وتحتاج - فقط- إلى استنباط وبيان.

إن التأويل السياسي الجديد للإسلام، الذي ازدهر ورسخ خلال عصر التدوين، تمثل بالدرجة الأولى في عدد من الفرق الشيعية وبعض المعتزلة والمرجئة والخوارج، وتحت ضغط هذا التأويل انحرفت قليلًا بعض تيارات أهل السنَّة من معتزلة وأشاعرة، وأيضًا فرق الخوارج و«تشيّعت» منهجيًا.

ومن ثم فالمشكلة التي يعانيها الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من هذه الناحية، والتي جاءتنا من عصر التدوين، هي الهيمنة المستمرة لأنماط التأويل السياسي الثلاثة للإسلام: الشيعي، والخارجي، والسنّي، وتقديم هذه الأنماط - المتكرر - كتعبيرات وحيدة وصادقة عن الإسلام السياسي، قادرة على تأطير النشاط السياسي للجماعة المسلمة في عصرنا الحاضر، وفي الآن نفسه الغفلة تمامًا عن المحتوى التاريخي والزمني لهذه الأنماط.

إن هيمنة أنماط التأويل الثلاثة المشار إليها أعلاه، لم تنجح في تكريس الانحراف، وتغييب حقيقة الإمامة في الإسلام، وبالتالي استمر المفهوم المدني للإمامة في التجربة الإسلامية باعتبارها قضية غير دينية ومصلحية ثاويًا وخفيًا وراء مناظرات الأنماط بعضها مع بعض، وإن الميل الذي أصاب الفرق السنية، وجنوحها الواضح نحو ما أسميناه بالتشيع المنهجي خلال عصر التدوين، والذي تمثل في آراء وأطروحات بعض المعتزلة والأشاعرة، فإنه لم يغير من الطبيعة المدنية للإمامة في الإسلام، ولبداهة هذا المعتقد لدى الجمهور لم يكن بحاجة إلى معضدات نصية قرآنية وحديثية، خاصة في المراحل الأولى، ويعد المعتزلة أولًا، والأشاعرة ثانيًا بشكل عام خير من خدم هذا المعتقد.

## ٢- الفقه السياسي:

يُعتبر الفقه السياسي من أجناس الفكر السياسي الإسلامي الرئيسة، التي ظهرت تعبيراتها الأولى مبكرًا، وقبل عصر التدوين، وقد دللنا على ذلك بما فيه

الكفاية في الدراسة السابقة، غير أن ظروف عصر التدوين، والدينامية الحضارية التي تميز بها أتاحت أمامه فرصًا أكبر للتطور والازدهار كمًا ونوعًا، وقد تجلى ذلك - كميًا - في العدد المهم من النصوص والمؤلفات التي ظهرت في هذا العصر مقارنة بالذي قبله، وتجلى - أيضًا - في أثره المنهجي القوي على الفكر السياسي الإسلامي بعد عصر التدوين.

والجدير بالذكر في هذا المقام، أن معظم مسائل وأجوبة الفقه السياسي التي تتناولها مصنفاته كانت ممتزجة بأبواب الفقه الأخرى المختلفة التي ظهرت قبل التدوين، وإن فَضْلَ فقهاء عصر التدوين ومفكريه السياسيين يتجلى أساسًا في جمعها وتبويبها بحسب أبواب وفصول الواقع (الدولة)، حتى يسهل على ولاة الأمور الانتفاع بها، يقول أبو الحسن الماوردي في هذا المعنى: «ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتابًا امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته».[1]

إن هَمَّ الفقيه في مجال السياسة والتدبير هو بيان الحكم الشرعي في التصرفات السياسية الفردية والمؤسساتية، وإيضاح الضوابط الشرعية لكافة الولايات حتى تقوم بوظائفها، ولم يعر - بالمقابل - أدنى اهتمام للمسائل الكلامية المتعلقة بالإمامة، من قبيل لمن تكون؟، وكيف تكون؟، ومصادر شرعيتها..، واكتفى في هذا الصدد بمداخل عامة وقصيرة حولها، توجب عقدها، وتعرب عن انتماء المؤلف المذهبي.

وكان أغلب فقهاء السياسة الذين عرفناهم من بطانة سلطة الخلافة، ومؤيديها، ولا أدل على ذلك أن جلّ النصوص الرئيسة التي نرجع إليها إلى اليوم صدرت عن مقربين من الخلفاء في العصر العباسي الأول والثاني، فالقاضي أبو يوسف يعقوب على سبيل المثال ألف كتابه في الخراج للخليفة

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. ٣.

هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣هـ)، والخَصَّاف ألف كتابه «أدب القاضي» وهو في رعاية خلفاء بني العباس المعتز بالله (٢٥٢-٢٥٥هـ) والمهتدي بالله (٢٥٥-٢٥٦هـ)،[1] والماوردي ألف كتابه في الأحكام السلطانية بحسب بعض الترجيحات للخليفة العباسي المعاصر له أبي جعفر عبد الله القائم بأمر الله ابن أحمد القادر بالله (٤٢٢- ٤٦٧هـ)،[2] أما أبو يعلى الفراء صاحب الأحكام فقد كان هو الآخر مقربًا من البيت العباسي، ونعتقد أن كتابه في الأحكام كان يجيب عمليًا على أسئلة الدولة العباسية في عهد نفس الخليفة (القائم بأمر الله)، الذي تولى له القضاء.[3]

إن تأييد مؤلفي الأحكام السلطانية للسلطة السياسية القائمة (العباسية)، والذي يعكسه تجاوب الفقهاء والخلفاء، المتمثل في الكتابة لهم والجواب عن أسئلتهم، يستند في العمق إلى خلفية مذهبية، تتيح لهم ذلك، فأبو يوسف يعقوب، ويحيى بن آدم القرشي، وقدامة بن جعفر، وأبو الحسن الماوردي، وأبو يعلى الفراء، وأبو بكر أحمد بن عمر الخصّاف..، لم تكن لهم موانع مذهبية تمنعهم من التعاون مع الخلافة العباسية وخدمتها، وهذا ما تدل عليه تراجمهم، أو في أسوأ الحالات لا تدل على عكسه، فأبو يوسف يعقوب كان محدثًا، ثم تفقه بأبي حنيفة النعمان وغلب عليه الرأي وجفا الحديث، وعادة ما يقرن المترجمون بينه وبين أبي حنيفة، وبالرغم من إعراض المترجمين عن خبر مذهبه، فإن جميع الأدلة التي بين أيدينا تشير إلى انتمائه إلى أهل السنّة، وعدم قوله بمقالة الشيعة أو الخوارج، وفي أسوأ الحالات لن يبعد عن موقف شيخه وأستاذه أبي حنيفة،

(١) انظر ترجمة الخصاف التي قدم بها محيي هلال السرحان تحقيقه لـ «شرح أدب القاضي». (الصدر الشهيد، شرح كتاب أدب القاضي للخصاف، تحقيق محيي هلال السرحان، منشورات وزارة الأوقاف وإحياء التراث الإسلامي بالجمهورية العراقية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط. ١/ ١٩٧٧، ص. ١٣).

(٢) سعيد بن سعيد العلوي، الفقه والسياسة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، دار الحداثة، بيروت، ط. ١٩٨٢، ص. ٢٤.

(٣) محمد عبد القادر أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣، ص. ٣١٩- ٣٢٢.

الذي يقول بعض الدارسين بميله للتشيع، وقربه من الزيدية، وهو ميل لا ينأى به عن أهل السنة في ذلك الزمان.(١)

أما أبو بكر الخَصَّاف (٢٦١هـ) فقد كان إمامًا في مذهب أبي حنيفة، كريمًا عند الخلفاء، ومقربًا لديهم، وقد جلبت له هذه القربى كيد الحاشية وأذاها. وبالرغم من أن ترجمته، التي ذكرها أكثر من واحد، لا تعطينا جوابًا قاطعًا عن نسبه المذهبي، فإنها بالمقابل تؤكد لنا براءته من التشيع والخوارج، وتضعه من الناحية السياسية مع أهل السنّة على صعيد واحد.(٢)

أما يحيى بن آدم القرشي، فهو الآخر لا يُشك في سنِّيته، فكل مراجعه العلمية وشيوخه تقريبًا سنِّية باستثناء الحسن بن صالح بن حي، الذي كان يقال عنه «صاحب سيف»، ويرى الخروج على الأئمة الظلمة ولا يصلي وراءهم الجمعة، وبالرغم من أخذ يحيى عن الحسن، إلا أنه لم يتأثر بمذهبه، ونهج نهجًا مستقلًا عنه، وظهر ذلك في أخذه عن مخالفي الحسن أمثال أبي حنيفة، وعدم تعرضه في حياته العلمية والعملية لخلفاء زمانه، ولم يؤثر عنه شيء من هذا.(٣)

أما قدامة بن جعفر، فأمره أوضح، فالرجل كان على دين النَّصارى، وكان من بطانة الخليفة العباسي المستكفي بالله (٣٣٣ - ٣٣٥هـ) وتحول إلى الإسلام على يده،(٤) وبديهي أن يكون على مذهب من دعاه للإسلام أي الخليفة، ولم يشذ أبو الحسن الماوردي وأبو يعلى الفراء عن هذا التيار، فكلاهما تأرجحا

(١) ابن سعد، الطبقات، ج. ٩، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. ١/ ٢٠٠١، ص. ٣٣٢، ٣٣٣. وهبي سليمان غاوجي، أبو حنيفة النعمان، دار القلم، دمشق، ط. ٥/ ١٩٩٣، ص. ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٦١. محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٥٨، ط. ٢/ ١٩٤٧، ص. ١٨٠.

(٢) أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط. ١٩٧٠، ص. ١٤٠. ابن النديم، الفهرسة، م. س. ص. ٢٩٠، ٢٩١. ترجمة محقق شرح أدب القاضي (الصدر الشهيد، شرح أدب القاضي، م. س. ص. ١١- ١٣).

(٣) ابن سعد، الطبقات، ج. ٨، م. س. ص. ٥٢٦. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ترجمة ٦٥٩٢، ص. ٤١٤٦. أحمد محمد شاكر، ترجمة يحيى ابن آدم من مقدمة كتب الخراج (يحيى ابن آدم، كتاب الخراج، م. س. ص. ٤٩).

(٤) ابن النديم، الفهرست، م. س. ص. ١٨٨.

بين مذاهب وأقوال أهل السنّة المختلفة، فعلى سبيل المثال نُسب أبو الحسن إلى المعتزلة، وقال بقولهم في أكثر من مسألة، غير أنه خالفهم في مسائل أخرى ونسب إلى الأشاعرة، وفي كلتا الحالتين بقي داخل دائرة الموقف السياسي السنّي الذي يقول بالاختيار، ويعترف بالقرشية، ولا يطعن في صحة إمامة الراشدين ومن جاء بعدهم.. إلخ،[1] والشيء نفسه ينطبق على أبي يعلى، فهو الآخر التزم الموقف السنّي، حيث قال بوجوب الإمامة، والاختيار بدل النص، وصحح إمامة أبي بكر والراشدين من بعده.[2]

وإجمالًا؛ إن معظم نصوص الفقه السياسي الإسلامي تعود لمؤلفين من تيار أهل السنة، من أهل الحديث، والمعتزلة، والأشاعرة،[3] الذين لم تكن لديهم اعتراضات جوهرية على شرعية إمامة خلفاء بني أمية وبني العباس من بعدهم، والذين توافق فترة حكمهم عصر التدوين،[4] أو بعبارة أخرى ليست لديهم مشكلة مع الدولة القائمة، ولا يبخلون بالاجتهاد من أجل تطويرها.

لقد كتب فقهاء عصر التدوين جملة من المؤلفات المرجعية في الفقه السياسي الإسلامي، التي لم تنقطع العودة إليها إلى اليوم، والظاهر من خلال التأمل أن تدوين فقه السياسة تمّ بشكل تدريجي، فكانت البداية بفقه الأموال والخراج، التي تُعد أقدم النصوص التي وصلتنا، ثم تبعتها أو تزامنت معها مؤلفات القضاء والولايات،[5] وآخر الأصناف بروزًا كتب الأحكام السلطانية

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ترجمة ٤٠٦٧، ص. ٢٨٣٣- ٢٨٣٤. سعيد بنسعيد العلوي، الفقه والسياسة، م. س. ص. ٦٦.

(٢) أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، ط. ١٩٧٣، ص. ٢٢٢- ٢٢٦. محمد عبد القادر فارس، أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، م. س. ص. ٣٢١.

(٣) أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، م. س. ص. ٢٢٣.

(٤) على سبيل المثال كان أبو يوسف يعقوب صاحب كتاب الخراج محسوبًا على مذهب أبي حنيفة، وكان يتهم بالإرجاء (الذهبي، ج. ٨، ص. ٥٣٩).

(٥) لقد شكلت المؤسسة المالية والقضائية العمود الفقري للدولة الإسلامية في هذا العصر، وأظهر معالمها، ولهذا استأثرت باهتمام الفقهاء، وحظيت بالتأليف، ويعد كتاب الأحكام السلطانية للماوردي والفراء مجرد تجميع لهذا الفقه، مع بعض الإضافات الطفيفة المتعلقة بمحدثات عصرهما.

التي جمعت أبواب فقه السياسة المختلفة (الأموال والقضاء) وأشهر مصنفاتها كتابا «الأحكام السلطانية» للماوردي، وأبي يعلى الفراء.

لقد ذكرت كتب الفهارس وكتب الأوائل عددًا من مؤلفات فقه السياسة، غير أن أغلبها فُقِد، وأتلفه الزمان، ولم يسلم من هذه الآفة سوى القليل، الذي نعول عليه في هذه الدراسة، ومن ثم لن نثقل هذا المحور بالحديث عن الآثار الضائعة وتتبع خبرها في بطون المصادر، فهذا قد ينأى بنا عن الغرض من هذه الدراسة، ولكن سنعمل على تحليل واستقراء عام للنصوص التي وصلتنا، والتي بين أيدينا، بحثًا عن مقومات نموذج فقه السياسة.

إن أول نصوص فقه السياسة بروزًا - كما أسلفنا القول - كتب فقه الأموال، وتذكر كتب الفهارس وتراجم الأعلام عددًا كبيرًا من العناوين التي صدرت ما بين المئة الثانية والرابعة، وأبرز هذه العناوين التي قاومت عوادي الزمان، وتقوم مقام الشاهد على الغائب منها: «كتاب الخراج» لأبي يوسف يعقوب (ت. ١٨٢هـ)، و«كتاب الخراج» ليحيى بن آدم القرشي (ت. ٢٠٣هـ)، و«كتاب الخراج وصناعة الكتابة» لقدامة بن جعفر (ت. ٣٢٧هـ).

وبالتزامن مع نصوص الخراج ظهرت نصوص أخرى تتعلق بفقه القضاء، أشارت إلى بعضها كتب الفهارس، منها كتاب «أخبار القضاة» لوكيع محمد بن خلف (٣٠٦هـ)، وطائفة من الكتب الأخرى حول «أدب القاضي»، ومن مؤلفيها الأحناف أبو يوسف يعقوب، وأبو عبد الله محمد بن سماعة (ت. ٢٣٣هـ)،[١] وأبو جعفر أحمد بن إسحاق الأنباري (ت. ٣١٧هـ)،[٢] ومن مؤلفيها الشافعية الإمام أبو بكر محمد الشاشي (ت. ٣٦٥هـ)، وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت. ٢٢٤هـ) وآخرين.[٣]

غير أن معظم هذه النصوص المبكرة ضاعت مع ما ضاع من التراث الإسلامي، ولم يصلنا منها سوى القليل، وأهمه شرح كتاب «أدب القاضي» لأبي

---

(١) ابن النديم، الفهرسة، م. س. ص. ٢٨٩. حاجي خليفة، كشف الظنون، ج. ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص. ٤٦.

(٢) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج. ١، م. س. ص. ٤٦.

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج. ١، م. س، ص. ٤٧.

بكر أحمد بن عمر الخَصَّاف (ت. ٢٦١هـ)،[١] الذي وصلنا شرحه من طرف عمر بن عبد العزيز البخاري (ت. ٥٣٦هـ)، و«أخبار القضاة» لوكيع (٣٠٦هـ)، والكتاب الضخم «أدب القاضي» لأبي الحسن علي الماوردي (ت. ٤٥٠هـ).

وستكتمل حلقة فقه السياسة بجمع كافة أنواع الأحكام السلطانية وتدوينها في مصنفات اتسمت بالنضج والاتساق، واعتنت بشكل ملحوظ بالبعد السياسي، وأبرز نصوصها التي وصلتنا «كتاب الأحكام السلطانية» للماوردي (ت. ٤٥٠هـ)، و«كتاب الأحكام السلطانية» لأبي يعلى الفراء (ت. ٤٥٨هـ).

ويبدو من خلال هذه النصوص والنماذج أن الهواجس الرئيسة التي شغلت كلا من الفقيه والحاكم في المجال السياسي الإسلامي خلال عصر التدوين هاجس الشرعية الأخلاقية للموارد المالية للدولة؛ وهاجس العدالة التي يتولاها القضاء.

### أ- فقه الخراج:

لقد شكلت كتب الخراج - التي أُلف أغلبها استجابة لطلب الخلفاء- مجالًا لبسط الأحكام الفقهية في مصادر أموال الدولة، والحكم في مدى شرعيتها، فالغاية التي لأجلها كتب أبو يوسف يعقوب - مثلًا - كتابه في الخراج هي تمكين أمير المؤمنين هارون الرشيد (١٧٠- ١٩٣هـ) من كتاب جامع «يعمل به في جباية الخراج، والعشور والصدقات والجوالي، وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به، وإنما أراد بذلك رفع الظلم عن رعيته، والصلاح لأمرهم».[٢] ومن أهم المسائل التي يتناولها هذا النوع من الكتب مسائل الغنيمة وكيفية قسمتها، والفيء والخراج، والوضع القانوني لعدد

---

(١) من أوائل من ألفوا في القضاء أبو يوسف يعقوب (١٨٢هـ) صاحب كتاب الخراج، وقد ذكر هذا الأمر ابن النديم في الفهرست، وذكر إلى جانبه عددًا من العناوين الأخرى المتعلقة بالقضاء والتي ضاعت، غير أن أقدم هذه النصوص التي وصلتنا كتاب «أدب القاضي» للخصاف، والذي سنعتمد عليه كثيرًا في هذا الموضع. (الصدر الشهيد، شرح كتاب أدب القاضي، م.س. ص. ٥٧).

(٢) أبو يوسف يعقوب، الخراج، دار المعرفة، بيروت، ط. ١٩٧٩، ص. ٣.

من الأرضين، وهل فتحت صلحًا أم عنوة وما يترتب على ذلك من الحقوق سواء للفاتحين أو القائمين عليها...، وينضاف إلى هذه المسائل أخرى تتعلق بالصدقات والجزية ومقاديرها.

إن كتب الخراج التي رجعنا إليها خلاف ما يوحي به عنوانها، تتناول كل القضايا المالية التي تتعلق بالدولة، ولم تقتصر على ما يدخل اصطلاحًا تحت تعريف الخراج، أي ما يؤديه سكان الأراضي المفتوحة عنوة على ما يخرج من الأرض، ومن ثم وجدناها تتناول مسائل الصدقة، وأنواعها، ومقاديرها، والأعشار (الجمارك)، والجزية التي هي ضريبة على الرؤوس...، ومنذ كتاب أبي يوسف يعقوب لم يطرأ تغير كبير على بنية هذا «العلم» وأبوابه، فكل الكتب التي جاءت بعده نسجت على منواله، ولم تختلف عنه سوى في الاختصار أحيانا أو الإطناب أحيانا أخرى، أو في بعض الأحكام الفقهية التي ترجع للتحيزات والاختيارات المذهبية.

إن فقه المالية العمومية الذي شكل أحد أبعاد الفكر السياسي الإسلامي الناشئ خلال عصر التدوين، الذي جمعه أبو يوسف يعقوب في النصف الثاني من المئة الثانية، واستمر بعده إلى مشارف العصر الحديث، لم يطرأ عليه تغير كبير منهجيًا، ومن حيث القضايا والمسائل.[1] وقد استفاد هذا الفقه من أربعة روافد كبرى، القرآن الكريم، وتجربة الرسول في الحكم والتدبير، وتجربة الخلفاء الراشدين من بعده، والاجتهاد المصلحي.

أما من جهة طرق الاستدلال التي اعتمدها فقهاء الخراج في بناء أحكامهم فكانت تابعة لاختياراتهم المذهبية، فما يرجع للأحناف كان حنفيًا وما يرجع للشافعية كان شافعيًا وهكذا، فعلى سبيل المثال غلب «الرأي» على أبي يوسف يعقوب في كتابه باعتباره أحد أئمة المذهب الحنفي، أما يحيى بن آدم القرشي فقد

---

(١) قارن على سبيل المثال ما جاء عند أبي يوسف يعقوب وما جاء عند ابن رجب الحنبلي (ت. ٧٩٥هـ) في كتاب «الاستخراج لأحكام الخراج»، ستلاحظ نفس الأبواب ونفس الأحكام تقريبًا.

غلب عليه الحديث ومنهج أصحابه، ولهذا وجدناه يعوّل كثيرًا على الرواية، ولا يلتفت إلى التعليل، وإلى جانب هذين الفريقين هناك مقاربة ثالثة، والتي اعتمدها قدامة بن جعفر في كتابه الخراج وصناعة الكتابة، وتتميز بأبعادها العملية، حيث عرضت آراء الفريقين، مع المفاضلة بينهما أحيانًا، ولعل ذلك يرجع إلى تأخر صاحبها، وغلبة الأدب عليه، ومحدوديته في الحديث والفقه معًا.

وعمومًا؛ إن فقه الخراج تأثر بالتجاذبات التي كانت بين فقهاء عصر التدوين، وتحديدًا بين مدرستي الرأي والحديث، وترجم تبايناتهما في الموقف من قضايا الأموال، وهو أمر طبيعي يعكس البعد الزمني لهذا الفقه، بيد أننا نلاحظ أن الحكام والخلفاء العباسيين الذين ظهرت في كنفهم معظم هذه النصوص فضلوا الرأي على الحديث.

ومن ناحية أخرى اقتصر فقه الأموال في الدولة الإسلامية على النظر والحكم في مصادر وموارد أموال الدولة، والتي هي في غالبيتها «عسكرية» (الغنيمة والفيء والجزية...)، وعليها كانت تعول الدولة في مواردها، ونفقاتها، أما الصدقات والأعشار فلم تكن ذات شأن كبير بالنظر إلى انحصار قاعدة المعنيين بها، وتركز أغلبهم في أقاليم شحيحة وضعيفة الإنتاج،[1] ناهيك عن ضعف حق الدولة فيها، وفي هذا السياق لم يستطع الفقه المالي الإسلامي بلورة موارد مالية جديدة قادرة على تعويض الموارد العسكرية، وتوفير مصادر مالية جديدة، كما غفل عما يمكن أن نسميه «فقه النفقة السياسية»، وإن الهوامش التي تحدثت عن النفقات الشرعية في كتب الخراج والأموال عمومًا اقتصرت فقط على النفقات الشرعية المتعلقة بذوي الحقوق في الصدقات والغنائم والفيء.

---

(١) إن البلدان التي تجب فيها الصدقة هي مكة والمدينة والحجاز واليمن وأرض العرب التي افتتحها رسول الله صلى الله عليه وسلم ووضع عليها العشور. (أبو يوسف، كتاب الخراج، م. س. ص. ٥٨).

**ب- فقه القضاء:**

لقد شهد عصر التدوين نضجًا واضحًا في الممارسة القضائية،[1] عكسه ازدهار التأليف في ما يسمى بأدب القضاء، وأشياء أخرى، بيد أن أهم مظاهر النضج القضائي التي عرفها هذا العصر تجلت في أمرين أساسيين: الأول، في مأسسة الوظيفة القضائية، وإنتاج جملة من القواعد والنصوص الفقهية المؤطرة لها؛ والثاني، في الوعي بالمصادر الشرعية للأحكام القضائية.

لقد كان القضاء قبل هذا العصر يستند إلى سنن وتجارب الخلفاء الراشدين والصحابة مع ما بينها من الاختلاف والتباين، وغير خاضع لتأطير فقهي محكم، وبالتالي لا نجد في هذه المرحلة المبكرة نظرا فقهيا كليّا في القضاء، يجيب عن مسائل المُولِّي، والمُتَوَلِّي، وشروطه وكافة المسائل الأخرى، وبالرغم من عناية الفقهاء الأوائل بأبواب الأقضية في مدوناتهم الفقهية، وتمييزها بالقول دون غيرها، كما هو واضح عند الإمام مالك (ت. ١٧٩هـ) في الموطأ، والإمام الشافعي (ت. ٢٠٤هـ) في الأم، فإن معالجتهم كانت ناقصة، ولم تُحِط بسائر جوانب الموضوع القضائي، وهو ما استدركته الكتب المفردة في القضاء التي ظهرت في عصر التدوين.

بيد أن ضياع كتب أدب القضاء الأولى وإن كان لا يسعفنا في اتخاذ رأي جازم في المسألة، فإن القليل الذي وصلنا منها كاف للدلالة على هذا المعنى، فعلى سبيل المثال تناول الخَصَّاف (ت. ٢٦١هـ) في «أدب القاضي» جل مسائل القضاء تقريبًا من الدخول والتولي إلى العزل أو الإعفاء، مرورًا بمسائل مجلس القضاء والشهود والمرجعية والسجلات... إلخ،[2] كما قام بنفس الشيء تقريبًا محمد بن خلف الملقب بـ «وكيع» (ت. ٣٠٦هـ) في كتابه «أخبار القضاة»،

---

(١) وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، المدار الإسلامي، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٧، ص. ١٢٣.

(٢) بالرغم من ضياع نص «أدب القاضي» وما وصلنا مجرد شرحه، فإنه بالغ الدلالة من حيث الأسئلة والانشغالات التي شغلت الخصَّاف وجيله من الفقهاء الذين دشنوا التدوين في القضاء، ومن ثم بغض النظر عن الرأي فإن الأهم بالنسبة إلينا هو الأسئلة والمنهج أو التبويب. (الصدر الشهيد، شرح أدب القاضي للخصاف، م. س. ص. ١١٥- ١٢٤).

فقبل أن يتفرغ لذكر الأخبار، تطرق لأبواب تهم التشديد في تولي القضاء، صفة القضاة، والتحذير من القضاء بالهوى أو في حال الغضب...»[1] غير أن أوسع معالجة لقانون السلطة القضائية في الدولة الإسلامية هو ذاك الذي جمعه أبو الحسن الماوردي (ت. ٤٥٨هـ) في كتابه الضخم، المسمى «أدب القاضي»، حيث استوعب فيه أعمال من سبقوه، وبحث وقنن جميع التصرفات السياسية في ميدان القضاء، ومن مباحثه: حكم القضاء؛ شروط ولاية القضاء؛ عمل القاضي (التقليد العام والخاص)؛ النظر؛ العقد... إلخ.[2]

أما المظهر الثاني من مظاهر نضج القضاء في عصر التدوين، والذي يتعلق بالوعي بالمصادر الشرعية للأحكام القضائية، فقد تجلى في حديث الفقهاء وخاصة أولئك الذين اختصوا في أدب القضاء عن مصادر الحكم الأساسية من الكتاب والسنَّة والإجماع والاجتهاد، وقد انطلق أغلبهم في هذا الباب من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مع معاذ بن جبل (رض) حين بعثه للقضاء باليمن،[3] واعتبر ذلك شرطًا في تولي القضاء،[4] وقال أحمد بن عمر الخَصَّاف في هذا المعنى: «وينبغي للقاضي أن يقضي بما في كتاب الله تعالى من الأحكام التي لم تنسخ، لأن الكتاب إمام المتقين وإمام كل حجة. فإن ورد عليه شيء لم يعرفه في كتاب الله تعالى قضى في ذلك بما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم..، فإن لم يجد نصًا جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قضى فيه بما اجتمع عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم..، فإن كان بينهم

---

(١) وكيع، أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت، (ب.ت)، ص. ٨١٧، ٨١٨.

(٢) الماوردي، أدب القاضي، تحقيق محيى هلال السرحان، ج. ١، منشورات رئاسة ديوان الأوقاف بالجمهورية العراقية، بغداد، ١٩٧١، ص. ٧٠٨- ٧١٠.

(٣) حَدَّثَنَا هَنَّادٌ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَبِي عَوْنٍ الثَّقَفِيِّ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ رِجَالٍ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذٍ «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ كَيْفَ تَقْضِي فَقَالَ أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». (رواه الترمذي في كتاب الأحكام عن رسول الله، ورواه أبو داوود في كتاب الأقضية...).

(٤) الشهيد الصدر، أدب القاضي، م. س. ص. ١٢٨.

اختلاف، فإن كان القاضي من أهل التميز والنظر ميز بين أقاويلهم، ورجح قول البعض على البعض، ونظر إلى أشبهها بالحق وأقربها إلى الصواب..، فإن كان شيء لم يأت فيه عن الصحابة شيء وكان فيه إجماع التابعين، يقضى به لأن إجماع أهل كل عصر حجة، فإذا اجتمعوا صار ذلك سبيل المؤمنين، فلا يسعه أن يخالفهم. فإن كان فيه اختلاف بينهم صار إلى النظر والاجتهاد والتمييز، فيرجح قول البعض ويقضي به. وإن ورد عليه شيء لم يجد فيه أيضًا شيئًا من التابعين، فإن كان من أهل الاجتهاد قاسه على ما يشبهه من الأحكام واجتهد رأيه، وتحرى الصواب ثم يقضي به. فإن لم يكن من أهل الاجتهاد يستفت في ذلك، فيأخذ بفتوى المفتي، ولا يقضي بغير علم..».[1]

وقد توسع القاضي أبو الحسن الماوردي في كتابه في ذكر هذه الشروط، وشرح مصادر الحكم شرحًا مفصلًا، واعتبر العلم بالأحكام الشرعية (أصولها وفروعها) والعمل بها أحد شروط هذه الولاية، وذلك خلافًا للأحناف الذين جوزوا قضاء العامي من غير أهل الاجتهاد على أن يستفتي غيره من العلماء.[2]

وإجمالًا؛ إن هذا التطور الذي عرفته المنظومة القضائية الإسلامية مع حلول عصر التدوين تجاوز الكثير من مظاهر الخلل التي شابت ممارسة القضاة الأوائل، الذين لم يكونوا على درجة واحدة من الكفاءة والتمكن من الأصول الشرعية وعلى رأسها الكتاب والسنة وآليات الاجتهاد، وهو ما ألحّ عليه من نظر للسلطة القضائية في عصر التدوين.

### ج- الأحكام السلطانية:

أما المظهر الثالث من مظاهر الفقه السياسي الإسلامي الذي ازدهر واشتهر خلال عصر التدوين، وهو فقه الأحكام السلطانية، الذي تناول الهيكل المؤسساتي للدولة الإسلامية من الإمامة، والوزارة، والإمارة والولايات المختلفة... إلخ، ومن أبرز الكتب التي ظهرت في بابه والتي أمست منوال سائر المصنفين وفي

---

(١) نفسه، ص. ١٧٩- ١٨٢.

(٢) الماوردي، أدب القاضي، ج. ١، ص. ٦٣٦- ٦٤١.

سائر الأعصار، أحكام الماوردي والفراء، وكلاهما ظهرا خلال المئة الخامسة، الشيء الذي جعلها تعبير عن نضج واقعي تاريخي لمؤسسة الدولة الإسلامية.

إن التشريع السياسي للدولة الإسلامية الذي تمخّض عن الدينامية البنائية للفقه الإسلامي، والذي تجسد أولاً في فقه الخراج، ثم فقه القضاء، وتُمِم بفقهيات جزئية أخرى كفقه الدواوين، وفقه الولاية على إمامة الصلاة... إلخ، تم جمعه وتدوينه في مؤلفات الأحكام السلطانية، ومن ثم فهي من جهة تعكس النزعات المذهبية لمؤلفيها، وما تَأَلَّفَت منه فقهيا، ومن جهة ثانية تقدم لنا الهرمية الفقهية للدولة الإسلامية، الشيء الذي يجعلنا نرى في هذه «الأحكام» - إلى جانب غيرنا وخاصة من الحقوقيين- نوعًا من الدستورانية المبكرة.[1]

**فالأحكام السلطانية هي صَوْرَنَةٌ فقهيةٌ (دستورية) للدولة الإسلامية في شكلها الأموي ثم العباسي، انتهى إليها التفاعل بين الديناميتين الفقهية من جهة، والسياسية - التاريخية من جهة ثانية،** واقتصر دور الماوردي ومعه أبو يعلى فقط على جمع ما تفرق في أبواب الفقه المختلفة حول الموضوع السياسي، وتقديم مجموع التسويات التي تمت على مدى ثلاثة قرون تقريبًا في شكل قواعد وأحكام فقهية. ومنذ عمل الماوردي هذا، لم يعرف فقه الأحكام السلطانية تطورًا ذا قيمة، وذلك نظرًا لجمود الدينامية السياسية - التاريخية.

***

وصفوة القول؛ إن فقه السياسة خلال عصر التدوين الذي مازالت أمثلته متداولة إلى اليوم، هو فقه سنّي بامتياز، صدر وتطور بجهود ثلة من فقهاء أهل السنَّة والجماعة، الذين لم تكن لديهم مشكلة مع الدولة الإسلامية في صيغتها الأموية والعباسية. ومما يلاحظ في هذا السياق أن هذا التطور تمّ تدريجيًا وفي اتساق تام مع الدينامية السياسية-التاريخية، فكانت البداية بتطور فقه الخراج ومعه فقه القضاء، لتكتمل الصورة في ما بعد بظهور فقه الأحكام السلطانية مع الماوردي وأبي يعلى.

---

(١) سعيد بنسعيد العلوي، الفقه والسياسة، م. س. ص. ٥.

وإذا أردنا إجمال الخصائص العامة لهذا الفقه، جاز لنا ذلك من خلال العناصر التالية:

- إن فقه السياسة الذي حفظته مؤلفات «الأحكام» عكس ثقافة العصر السياسية، المتسمة بالاستبداد، وتكثيف السلطات في يد الحاكم، فهو المولِّي في سائر الولايات، والآمر الناهي في كل القضايا والشؤون... إلخ، واكتفى الفقه الإسلامي إزاء هذه الخاصية بترسيخها وترسيمها.
- إن التشريعات المالية التي حوتها مؤلفات الخراج تعكس تأثرًا واضحًا بالمصادر العسكرية للاقتصاد الإسلامي في هذا العصر، فجل موارد الدولة تقريبًا قائمة على أوصاف وتصنيفات عسكرية.
- لقد عرفت المؤسسة القضائية في هذا العصر نضجًا مؤسساتيًا، ظهر في العقلانية الفقهية التي تولَّت بناء الجسم القضائي، والتنظير له، غير أن الأهم من هذا، هو ما عكسه تطور مرجعية الأحكام، حيث أمست أكثر وضوحًا واتساقًا مقارنة مع التجارب والسنن الماضية التي سادت قبل التدوين، وأنفس شهادة عثرنا عليها في هذا الباب، التي تدل دلالة قاطعة على تدهور الشأن القضائي قبل التدوين من جهة، وتدل على أهمية الإصلاحات التي عرفها سلك القضاء ما أثبته ابن المقفع في «رسالة في الصحابة»، حيث قال مخاطبًا الخليفة المنصور العباسي: «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمرًا عظيمًا في الدماء والفروج والأموال، فيستحل الدم والفرج بالحيرة، وهما يحرمان بالكوفة ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى».(١)

ومن ثم، كانت أهم إضافة جاء بها عصر التدوين في مجال فقه السياسة هي تنميط هذا الفقه في أبعاده المالية والقضائية وباقي الفقهيات الأخرى، حيث أمسى نموذجًا قارًا وثابتًا، هيمن على كافة العصور بعد التدوين.

---

(١) ابن المقفع، رسالة في الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص. ٣٥٣.

### ٣- الآداب السياسية:

تعزز صرح الفكر السياسي الإسلامي خلال عصر التدوين بظهور عدد مهم من مؤلفات الآداب السياسية، صدرت عن مجموعة من الكتّاب والمؤلفين في أنحاء مختلفة من المجال الإسلامي. ويختلف هذا الجنس من التأليف عن غيره من الأجناس التي تَعَرَّفنا عليها سابقًا، غايةً، وأسلوبًا، ومنهاجًا.

فإذا كانت كتب الفقه السياسي قصدت الحكم على التصرفات والأفعال السياسية الصادرة عن الإمام أو أعوانه، وكذا الحكم على مؤسساته بإحدى مراتب الحكم الشرعي (الوجوب، الندب...)، فإن كتب الآداب قصدت إلى شيء آخر يمكن اعتباره أصل الفعل وجِذْره، وتناولت ما هو أبعد من مرمى الفقه وهو الخُلق، فالأفعال البشرية خيرها وشرها - في عمقها - هي ثمرة لشريف الأخلاق أو ذميمها.[1] و«الإنسان مطبوع على أخلاق قل ما حُمد جميعها، أو ذُم سائرها، وإنما الغالب أن بعضها محمود وبعضها مذموم».[2]

ومن ثم، إذا كان الفقه ينظر إلى الفعل والتصرف، فإن الأخلاق تنظر إلى ما وراءه من طبع، وتحاول إصلاحه، بالموعظة والحكمة من جهة، والتربية والرياضة من جهة ثانية،[3] ولهذا كانت كتب الآداب والأخلاق التي وجهت للخلفاء والأمراء والملوك..، تركز على قيم وخصال المعروف، التي تعتبر أصل كل فعل سياسي راشد، وترمي إلى إصلاحه.

كما قصدت كتب الآداب - أيضًا - إلى تقديم مجموعة من التوجيهات السياسية العملية التي تدل الخليفة أو الأمير على أفضل السبل وأحسن الطرق لتدبير قضايا الدولة ومسائلها، من قبيل مسائل الجيش، والأصحاب أو البطانة،

---

(١) الماوردي، درر السلوك في سياسة الملوك، ص. ٥٧.

(٢) نفسه، ص. ٥٦.

(٣) كان علم الأخلاق فرعًا من العلم المدني، ويعنى بتدبير النفس وقواها، بهدف الحصول على كمالاتها، وينسب هذا التصنيف إلى أرسطو، الذي قسم العلوم إلى نوعين: نظرية وعملية (العلم المدني)، وقسم العملية إلى علمي الأخلاق والسياسة. (الجابري، مدخل الضروري في السياسة، م. س. ص. ٤٦، ٤٧).

والرعية، ومعاملة المخالفين والأعداء، ومسائل العدالة... إلخ، وقد قدمت هذه التوجيهات في أغلب الأحيان في صورة نصائح.

وبناء عليه؛ **إن إشكالية الآداب السياسية التي ظهرت خلال عصر التدوين وفي سائر العصور هي بالدرجة الأولى إشكالية أخلاقية وعملية، تتوجه رأسًا إلى إصلاح طَبع الحاكم واختلالاته، وتقويم تصرفاته، ولم تكن هذه الإشكالية - كما يتصور الكثيرون - متوهمة، ولا صلة لها بالواقع، بل على العكس من ذلك، كانت جوابا عن سؤال واقعي وتاريخي بسبب الاستبداد السياسي والحكم الفردي الذي كان سمة العصر الوسيط.**

وأهم نصوص الأدب السياسي وأقدمها التي عرفها المجال الإسلامي خلال عصر التدوين من الصنفين (الأخلاق والنصائح): نصوص ابن المقفع (ت. ١٤٥هـ) الأدبية، وفي مقدمتها «الأدب الكبير»، و«الأدب الصغير»، و«رسالة في الصحابة»، وكتاب «التاج» للجاحظ (ت. ٢٥٥هـ)، وكتاب «السلطان» ضمن المجلد الأول من «عيون الأخبار» لابن قُتيبة الدينوري (ت. ٢٧٦هـ)، وكتاب «لطف التدبير» لمحمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي (ت. ٤٢١هـ)، وكتابي «درر السلوك في سياسة الملوك» و«نصيحة الملوك» لأبي الحسن الماوردي (ت. ٤٥٠هـ)، وكتاب «الذهب المسبوك في وعظ الملوك» للحميدي (ت. ٤٨٨هـ)، وكتاب «السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة» لأبي بكر المرادي (ت. ٤٨٩هـ)، وكتاب «سراج الملوك» لأبي بكر الطرطوشي (ت. ٥٢٠هـ)... إلخ.[1] وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن معظم هذه النصوص جمعت بين طلب الأخلاق لدى الحاكم، والنصح له، ولا توجد نصوص استغنت أو استقلت بأحدهما عن الآخر إلا نادرًا.

وعلى الرغم من أهمية هذه النصوص وفضلها في إماطة اللثام على العناصر المنهجية والسياقية للآداب السلطانية، فإن ما أخفته عنا عوادي الزمان،

---

(١) للتعرف على عينة من هذه النصوص التي ظهرت بالغرب الإسلامي يراجع كتابنا الموسوم بالفكر السياسي في المغرب والأندلس في ق. ٥هـ (امحمد جبرون، الفكر السياسي في المغرب والأندلس في ق. ٥هـ، منشورات أبي رقراق، الرباط، ط. ١/ ٢٠٠٨).

وعوامل الإهمال والصراع أهم من ذلك بكثير، بحيث ما زالت كتب التراجم والفهارس تحتفظ لنا بعناوين عشرات النصوص الضائعة، فعلى سبيل المثال ذكر ياقوت الحموي في «معجم الأدباء» أزيد من عشرين كتابًا في الآداب السلطانية جلها تقريبًا في حكم المفقود.

ومن الخصائص المميزة لهذه المؤلفات أن معظمها صدر عن كتاب ومؤلفين مقربين من البلاط وموالين للخلافة أو خدامها، وقليلة هي نصوص الأدب السلطاني التي صدرت عن كتاب أغراب، لا صلة لهم بالبلاط، فعلى سبيل المثال ألف ابن المقفع أدبه السياسي إلى أوليائه من العباسيين، حيث كان من خواص الأمير عيسى عم السفاح (١٣٢- ١٣٦هـ) وكتب له،[1] ورسالته في الصحابة خاطب بها الخليفة أبا جعفر المنصور العباسي، كما أن الجاحظ كتب «التاج في أخلاق الملوك» للأمير الفتح بن خاقان (٢٤٧هـ)،[2] أما ابن قُتيبة الدينوري، فقد أفصح عن سبب تأليف «عيون الأخبار»، والغرض منه، بصورة تدل صراحة على موقفه الموالي لسلطان الزمان، ويكشف - أيضًا - عن الغرض المشترك بين سائر نصوص هذا الجنس، ولهذا أثبتناه على طوله. يقول ابن قُتيبة: «فإن هذا الكتاب - وإن لم يكن في القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام - دالٌّ على معالي الأمور، مرشد لكريم الأخلاق، زاجر عن الدناءة، ناه عن القبيح، باعث على صواب التدبير وحسن التقدير ورفق السياسة وعمارة الأرض. وليس الطريق إلى الله واحدًا، ولا كل الخير مجتمعًا في تهجد الليل وسرد الصيام، وعلم الحلال والحرام، بل الطرق إليه كثيرة، وأبواب الخير واسعة، وصلاح الدين بصلاح الزمان، وصلاح الزمان بصلاح السلطان، وصلاح السلطان بعد توفيق الله بالإرشاد وحسن التبصير.

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، م. س. ص. ٢٥٣٦.

(٢) كان الفتح مقربًا من البلاط العباسي، استوزر للخليفة المتوكل (٢٣٢- ٢٤٧هـ)، ومات معه، اشتهر بعشقه للأدب والأدباء، وإليه ألف الجاحظ كتاب التاج. (الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، تحقيق الأستاذ أحمد زكي باشا، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط. ١/ ١٩١٤، ص. ٤. الذهبي، سير أعلام النبلاء، م. س. ص. ٣٠١٨. ابن النديم، الفهرسة، م. س. ص. ١٦٩).

وهذه عيون الأخبار نَظَمتها لمُغفِل التأدب تبصرة، ولأهل العلم تذكرة، ولسائس الناس ومسوسهم مؤدبًا، وللملوك مستراحًا من كد الجد والتعب».[1]
فابن قُتيبة في هذا البوح، يدرك تمام الإدراك مكانة هذا الجنس (الآداب) بين علوم الإسلام وثقافته، ويؤكد - في الآن نفسه - فائدته العملية للسائس والملك، فهو وإن لم يتعلق بعلم الحلال والحرام الذي اختص به الفقه، فقد تعلق بصنوه، وهو طريق آخر إلى الله تعالى، طريق كريم الأخلاق والتحلي بالآداب والفضائل.

ولم يَشُذ البقية الذين كتبوا في الآداب السياسية أمثال الماوردي، والطرطوشي، والمرادي... عن هذه القاعدة،[2] فكل واحد منهم تقريبًا صدر عن نفس الهاجس وهو خدمة السلطان، والرغبة في تحسين أدائه من منظور أخلاقي، ولولا الخوف من التطويل لأتينا بشواهد على كل حالة.

ومن الناحية المذهبية، إن معظم نصوص الآداب السياسية صدرت عن مؤلفين ينتسبون لأهل السنّة، أو من بطانة العباسيين، فعبد الله بن المقفع، والجاحظ، وابن قتيبة، وسهل بن هارون (ت. ٢١٥هـ)،[3] وأحمد بن الطيب السرخسي (ت. ٢٨٦هـ)،[4] وأحمد بن سهل البلخي (ت. ٣٢٢هـ)،[5] والماوردي، والمرادي، والطرطوشي... إلخ، كل هؤلاء وغيرهم مما لم نذكر، لم يكن لهم اعتراض على الدولة القائمة في زمانهم، التي كانت بيد العباسيين في المشرق، وبيد حكام آخرين بالغرب الإسلامي، وكان أغلبهم

(١) ابن قتيبة، عيون الأخبار، مج. ١، دار الكتاب العربي، بيروت، المقدمة، حرف، ى.
(٢) لقد كتب الماوردي للملوك عامة وقال في مقدمة «نصيحة الملوك»: فكتبنا كتابنا هذا نصيحة للملوك، وإظهارًا لمحبتهم، وإشفاقًا لهم على أنفسهم ورعياهم، ورجونا أن من وقع إليه كتابنا هذا بما فيه من صادق النصيحة... أنا من أعظم أوليائه له نصيحة، وأبلغ خدمه وأعوانه له معونة». الماوردي، نصيحة الملوك، م. س. ص. ٣٥). أما الطرطوشي فقد كتب «السراج» إلى الوزير الفاطمي المأمون البطائحي سنة ٥١٦هـ. أما المرادي فقد كتب «الإشارة» إلى الأمير المرابطي أبو بكر بن عمر، الذي اقتسم السلطة مع يوسف بن تاشفين، حيث كان حاكما للصحراء.
(٣) سهل بن هارون ألف كتاب «تدبير الملك والسياسة».
(٤) أحمد بن الطيب السرخسي ألف كتاب «أدب الملوك».
(٥) أحمد بن سهل البلخي ألف كتاب «أدب السلطان والرعية».

من أهل السنَّة أو من شيعة العباسيين،[1] وإذا كان هذا الأمر واضحًا ولا يحتاج إلى دليل بعد «الانقلاب السنّي» في عهد الخليفة العباسي القادر (٣٨١-٤٢٢هـ)، الذي أعلن تخليه النهائي عن دعوة الشيعة،[2] وأيضا بالنسبة لأعلام الغرب الإسلامي، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للأعلام الذين عاشوا قبل هذا الانقلاب، وألفوا في مناخه كابن المقفع، والجاحظ، وابن قتيبة، والسرخسي، وسهل بن هارون، والبلخي.

إن تأليف هؤلاء الأعلام لعيون أدب السياسة التي نعرفها، والتي ما زالت متداولة بيننا إلى اليوم، لا يمكن الاكتفاء في تفسيرها فقط بعامل قرب أغلب مؤلفيها من البلاط العباسي، وخدمتهم لهم،[3] بل هناك عوامل أخرى مذهبية وثقافية تفسر هذا السمو الإبداعي في السياسة، وفي طليعتها اختصاص هؤلاء الأعلام بالأدب، وتبحرهم فيه، فعلى سبيل المثال كان ابن المقفع أديبًا ومترجمًا بارعًا،[4] وكان سهل بن هارون - أيضًا - أديبًا رائعًا،[5] وكان الجاحظ إمامًا متقدمًا في أكثر العلوم رواجًا في ذلك الوقت، وعلى رأسها الأدب والحكمة والكلام، أما أحمد بن الطيب السرخسي وأحمد بن سهل البلخي فقد غلبت عليهما الفلسفة، وكانا من تلامذة الكندي الفيلسوف، وقد اتهما بالإلحاد والزندقة،[6] أما ابن قُتَيبة الدينوري بالرغم من الجدل الحاصل بين مترجميه حول مذهبه،

---

(١) إن مفهوم السني في هذا السياق يجب أن يدرك في مقابل الشيعي الإمامي والخارجي، أي أن السني سياسيًا في هذا الطور التاريخي هو كل من رفض عقيدة الرافضة، ورفض العصمة، والتعيين الإلهي..

(٢) إبراهيم حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، ج. ٣، دار الجيل- بيروت، ومكتبة النهضة-القاهرة، ط. ١٣/ ١٩٩١، ص. ٦٠.

(٣) كان ابن المقفع في بلاط أبي جعفر المنصور العباسي؛ وسهل بن هارون تولى خزانة الحكمة للمأمون العباسي؛ والجاحظ كان مقربًا من البلاط العباسي والخلفاء الذين عاصرهم. واشتغل مدة بديوان الإنشاء؛ وأحمد بن الطيب السرخسي كان نديم المعتضد العباسي.

(٤) ابن المقفع، الفهرسة، م. س. ص. ١٧٢. القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر، ص. ١٤٨.

(٥) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، م. س. ص. ١٤٠٩.

(٦) الذهبي، سير أعلام النبلاء، م. س. ص. ٨٠٥. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، م. س. ص. ٢٧٤- ٢٨٢، ٢٨٧. ابن النديم، الفهرسة، م. س. ص. ٣٦٥.

فإن الراجح الذي تشهد عليه كتبه هو انتماؤه لأهل السنَّة كما قال شيخ الإسلام الحافظ السلفي.[1]

وينضاف إلى هذه العوامل عامل آخر، لا يقل أهمية عن السابق، وهو تخفف الدولة العباسية منذ عهد المتوكل على الله (٢٣٢- ٢٤٧هـ) من نزعتها الشيعية المتطرفة،[2] وقربها التدريجي من عقيدة أهل السنة، والتي توجت بما يعرف بـ «الانقلاب السني» في عهد الخليفة القادر (ت. ٤٢٢هـ)، الشيء الذي جعل معظم النصوص الأدبية التي ظهرت في المئة الثالثة وما بعدها - التي تمثل أكثرية النصوص - نصوصًا سنِّية من حيث المذهب، وإذا كان من أثر للتشيع فيها، فهو أثر سياسي يتجسد في موالاة العباسيين أكثر منه أثرًا عقديًا.

إن الآداب السياسية التي نشأت وازدهرت في عصر التدوين، والتي تعرفنا على طرف منها، وبعض ظروفها، لم تنشأ من فراغ، ولم تكن تنزيلًا من السماء، بل استمدت إطارها المنهجي وعناصرها المعرفية من «الخامة الثقافية» لعصر التدوين، التي تتحدد بمجموعة من المحددات والعناصر، تقوم مقام المصدر والمرجع في هذه الآداب، ولم تتردد كتب الآداب السياسية في التصريح بها والإعلان عنها في مقدماتها أو في ثناياها، ويمكن تقسيم هذه المحددات إلى نوعين رئيسين: محددات معرفية، وأهمها القرآن الكريم؛ والحديث النبوي الشريف؛ وتجربة العرب وحكمتهم؛ وتجربة الفرس وحكمتهم؛ وتجربة الروم وحكمتهم...، ومحددات موضوعية تتمثل في الشكل السياسي الذي اتخذته الدولة الإسلامية منذ العصر الأموي، وتبعًا لهذا اتخذت الآداب السياسية شكل الدولة، وتجاوبت مع متطلباتها.

---

(١) هو أحمد بن محمد بن أحمد أو الطاهر الأصبهاني الجرواني (ت. ٥٧٦هـ) (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ص. ٢٥٣٣. ابن النديم، الفهرسة، ص. ١١٥. الذهبي، ميزان الاعتدال، تحقيق علي محمد البجاوي، ج. ٢، دار المعرفة، بيروت، ص. ٥٠٣).

(٢) ذكر المسعودي أن المتوكل «أمر بترك النظر والمباحثة في الجدال، والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة». (ابراهيم حسن ابراهيم، تاريخ الإسلام، ج. ٣، م. س. ص. ١٠).

إذن؛ إن الآداب السياسية - بحسب ما سلف - يتنوع القول فيها ويتفرع تبعًا لشكل الدولة ونظامها، ولما كانت الدولة الإسلامية التي رعت هذه الآداب وتخلقت في إطارها، هي في جزء عظيم منها اقتباس من التجارب والنماذج المحيطة بها، أو التي تعرفت عليها في سياق الفتوحات وتحديدًا النموذج الفارسي...، فإن الآداب السياسية الإسلامية ستستمد الكثير من قضاياها ومضامينها من آداب هذه التجارب المُقْتَبَسة منها، وخاصة تجربة الفرس، يقول الجاحظ في هذا المعنى: **«ولنبدأ بملوك الأعاجم، إذ كانوا هم الأول في ذلك، وعنهم أخذنا قوانين الملك والمملكة، وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية».**[(١)]

ومن ثم، كانت الكتابات الأولى في الآداب السياسية في بداية العصر العباسي وما تلاه، صادرة عن شخصيات وأعلام على صلة وثيقة بالميراث السياسي الساساني، ووظفت طاقاتها الفكرية والإبداعية لنقل هذا الميراث إلى دائرة الإسلام، أو بعبارة أخرى عملت على تأصيله. ومن أبرز الأسماء التي تفرض نفسها على الباحث في هذا المقام عبد الله بن المقفع (ت. ١٤٥هـ)، الذي لا تختلف المصادر حول نسبه الفارسي، وسعة اطلاعه على ميراث الفرس، ويذكر بعضهم أنه أحد النقلة من الفارسية إلى العربية،[(٢)] والنقل في هذا المقام لا يجب أن يُفهم منه مجرد التحويل من لغة إلى أخرى، بل ينصرف إلى معنى أعمق من ذلك هو التعريب أو التأصيل.

ومن الأسماء الأخرى التي أَثْرَت هذه الآداب، وأسهمت بقوة في صوغ هويتها الثقافية، ونقل حكمة الفرس إلى الإسلام أبو عثمان عمرو الجاحظ (ت. ٢٥٥هـ)، الذي أنتج نصوصًا بليغة وفائقة الجودة والجمال في هذا الباب، منها كتاب «التاج» ورسائل أخرى عديدة، ويبدو من خلال هذه النصوص ثقل وحجم تجربة الفرس وحكمتهم.[(٣)]

---

(١) الجاحظ، التاج، تحقيق أحمد زكي باشا، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط. ١/ ١٩١٤، ص. ٢٣.

(٢) ابن النديم، الفهرسة، م. س. ص. ١٧٢. الجابري، الضروري في السياسة، منشورات مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٨، ص. ١٧.

(٣) انظر ما سجله محقق كتاب «التاج» في المقدمة، وانظر أيضًا الاقتباسات الفارسية الكثيرة في هذا الكتاب. (الجاحظ، مقدمة التاج، م. س. ص. ٢٥. ابن حجر، لسان الميزان، تحقيق أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٢، ج. ٦، ص. ١٩٠).

وإذا كان ابن المقفع والجاحظ من بعده اشتهرا بنصوصهما، وأثرا بقوة في هذا الجنس من الأدب، فإن الوقائع وما بلغنا عن الأوائل يظهر أنهما لم يكونا وحدهما في هذا الميدان، ووجدت إلى جانبهما طبقة واسعة من الكتّاب وأعلام الأدب أسهمت بوضوح في «فورسة» الأدب السياسي الإسلامي، وإدخال حكمة فارس إلى قلب الثقافة الإسلامية، ومن أعلام هذه الطبقة صاحب خزانة المأمون العباسي سهل بن هارون الفارسي، وأحمد بن الطيب السرخسي معلم المعتضد العباسي... إلخ.

إن الإقرار بالتأثير الفارسي في الأدب السياسي الإسلامي زمان التدوين، لا يعني ولا يجب أن يفهم منه خلو هذه الآداب من المراجع الأخرى، كالقرآن، والحديث، وتجربة العرب... إلخ، بل على العكس من ذلك، حرصت هذه النصوص الأدبية على استحضار هذه المراجع، وبدرجات متفاوتة من كاتب لآخر، غير أن ما يلاحظ على هذا الاستحضار، وخاصة استحضار القرآن والحديث، هو حضورهما التبعي، بحيث يقوم النص في غالب الأحيان في مقام التابع لقيم ومعانٍ محددة سلفًا، ليست بالضرورة من «وحي النص» ومنطوقه، الشيء الذي جعل هذه النصوص الأدبية في علاقتها بالقرآن والحديث مجرد قراءة مؤولة بحسب الغرض الأدبي..، وهو ما يؤدي في النهاية - أيضًا - إلى «فورسة معاني القرآن» ودلالاته، فعلى سبيل المثال أظهرت الأحداث التي مرت بها الدولة الإسلامية في نشأتها الأولى والنموذج السياسي الذي اشتقت منه شكلها وثقافتها الحاجة الماسة لخلق الطاعة لدى الرعية والجند والأعوان...، وقد أجاد الأدباء الأوائل في الحث على التزام الطاعة، وأبدعوا نصوصًا رائعة، غير أنهم استغنوا في هذا العمل عن النصوص الشرعية، فعلى سبيل المثال ناقش ابن المقفع في رسالة في الصحابة مسألة الطاعة في علاقتها بالمعصية، وبين وجه طاعة الخليفة ومجالاتها، ولم يحتج في هذا المقام إلى استدعاء أي نص من النصوص الشرعية، ولا نعتقد أنه كان يجهلها،[1] ونفس

(١) ابن المقفع، رسالة في الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، م. س. ص. ٣٤٨، ٣٤٩.

الشيء يلاحظ على ابن قُتيبة في كتاب السلطان، عندما تحدث عن «الخفوت في طاعة السلطان».[1]

غير أن كتب الآداب السياسية المتأخرة، والتي ألفت بعد المئة الرابعة لجأت بشكل قوي إلى النصوص القرآنية والحديثية، ووظفتهما بما يساعد على حشو الألفاظ الشرعية (آيات القرآن ونصوص الحديث) بالدلالة التي يتطلبها النظام السياسي وشكل الدولة، وهي ليست بالضرورة مقصود الشرع، فالماوردي في «نصيحة الملوك» حث على طاعة الإمام،[2] واستدعى قوله تعالى: «**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**»،[3] ووظف حديث النبي صلى الله عليه وسلم «**أطيعوا الإمام ولو كان عبدًا حبشيًا ما أطاع الله فيكم**»،[4] ونفس الشيء فعله الطرطوشي في «سراج الملوك»، الشيء الذي جعلنا نرى في التوظيف المتأخر للنص الشرعي شكلًا من أشكال «الفورسة لمعاني القرآن والحديث»، فابن المقفع وابن قُتيبة قبلهما لا نظن أنهما جهلا هذه النصوص، بل نفترض أن الأوائل كانوا يفهمون شيئًا آخر غير ما ذهب إليه المتأخرون، وسنؤجل الحديث عنه إلى محور لاحق.

فمفهوم الطاعة من الناحية السياسية، والصورة التي اتخذتها في الممارسة السياسية الإسلامية، عكست بقوة التأثير الفارسي، ولا تتطابق تمام التطابق مع روح الإسلام، ولعل هذا الذي منع المتقدمين من الاستعانة بالنصوص، ووكلوا الأمر لمحض عقولهم، ولم يقم الأدباء المتأخرون في منحاهم التأصيلي بمراجعة نقدية حقيقية لمفهوم الطاعة، ولم يلتفتوا للتأثيرات الفارسية التي

---

(١) ابن قتيبة، عيون الأخبار (كتاب السلطان)، ج. ١، م. س. ص. ٩٣.

(٢) الماوردي، نصيحة الملوك، م. س. ص. ٥٣.

(٣) سورة النساء، ٥٨.

(٤) لم نعثر على هذه الصيغة في الرواية بين كتب الحديث التي رجعنا إليها، وعثرنا على روايات أخرى بألفاظ مختلفة لها نفس المعنى، وينسب الشيخ خضر محمد خضر محقق كتاب نصيحة الملوك هذه الرواية إلى الإمام أحمد في مسنده. (الماوردي، نصيحة الملوك، م. س. ص. ٥٣).

تسكنها، بل على العكس من ذلك عملوا على تأصيل هذه التأثيرات، وأضفوا عليها شرعية أخلاقية إضافة إلى شرعيتها العقلانية.

***

**وإجمالًا؛ يمكن القول: إن الشكل الذي اتخذته الآداب السياسية والأغراض التي حكمتها لا علاقة لها بمراد لله تعالى، أو بعبارة مخففة وأكثر دقة ليست بالضرورة مراد الله في المجال السياسي، بل جسدت أساسًا مراد الحكام وطبقتهم، وهو الذي ألجأهم إلى النص قرآنا وحديثًا.**

ومن ثم، فنموذج الآداب السياسية الذي اكتمل إنشاؤه خلال عصر التدوين، كان في جزئه الأكبر انعكاسًا لأساسه الموضوعي - التاريخي وهو نموذج الدولة، والدور الوظيفي للأدب السياسي في إطارها، ونظرًا لاستقرار وثبات هذا المحدد الموضوعي، لم يطرأ على الآداب السياسية تطور مهم على مستوى بنيتها أو مراجعها بعد عصر التدوين.

إن الدولة الإسلامية في عصر التدوين تكونت من الخليفة والوزراء والكتاب والأعوان والولاة والجند والقضاة والرعية..، وتبعًا لذلك اعتنى المؤدبون بتأديب هؤلاء، وحثهم على التخلق بما يخدم الاستقرار والرفاه، فطلبوا في الخليفة العدل وأشياء أخرى، وطلبوا في الرعية الطاعة، وطلبوا في الجند الشجاعة والوفاء، وطلبوا في الكتاب كتمان السر والصدق...، ولم يحصل تغير كبير أو تغير ذو قيمة على هذا النموذج أو هذه المطالب بعد عصر التدوين، وفي أماكن أخرى من العالم الإسلامي، بحيث كل النماذج الأدبية التي ظهرت بعد التدوين وفي أمكنة مختلفة من العالم الإسلامي حافظت على النهج نفسه ونسجت على المنوال نفسه، وأهم تحول نسجله في هذا السياق هو تراجع الاعتماد على الأدب الفارسي، وتعويضه بالأدب اليوناني أو القرآن والحديث وتجربة العرب، ويحضرنا في هذا السياق كتاب «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» لأبي القاسم بن رضوان المالقي (ت. ٧٨٣هـ)، ففي فصل «في وجوب

طاعة الملك وذكر ما له من ثواب» ساق المؤلف عددًا مهمًا من الآثار الشرعية، واكتفى بحديث واحد من أحاديث العجم.[1]

## ٤- الفلسفة السياسية:

شكلت الفلسفة السياسية أحد الأبعاد الرئيسة للفكر السياسي الإسلامي الذي تشكل عمرانه خلال عصر التدوين، حيث ظهرت في هذا العصر مجموعة من الأعمال الفلسفية، تطرقت لقضايا سياسية مختلفة، وكان وراءها مجموعة من الفلاسفة الكبار، ومن أبرز هذه الأعمال كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك» لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع (ت. ٢٧٢هـ)، و«رسائل إخوان الصفا» لجماعة سياسية وفكرية عاشت في المئة الثالثة، وكُتب «السياسة» و«السياسة المدنية» و«آراء المدينة الفاضلة» و«تحصيل السعادة» لأبي نصر الفارابي (ت. ٣٣٩هـ)، وكتاب «السياسة» وفصول من كتاب «الشفاء» في فن الإلهيات للشيخ الرئيس ابن سينا (ت. ٤٢٨هـ)، وكتاب «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه (ت. ٤٢١هـ)...، بالإضافة إلى عشرات النصوص الأخرى الضائعة.

وقد اختلف أسلوبُ تناولِ الفلاسفة لقضايا السياسة، وتميزَ عن شركائهم في الموضوع، فإذا كان المتكلمون والفقهاء والأدباء انشغلوا بقضايا الشرعية، والأحكام، والآداب، فإن الفلاسفة انشغلوا بتعقيل فكرة الدولة، وسلوك الحاكم، وعملوا على ربطهما بالمثل الفلسفية (نظريتا أفلاطون وأرسطو)، التي لا تتعارض في جانب كبير منها مع المثل والأخلاقيات الدينية، ومن ثم كان الخطاب الفلسفي في السياسة الذي ازدهر في عصر التدوين في جانب منه مجموعة من المقالات الفلسفية العقلانية، وفي جانب آخر مستلّات من هذه المقالات في صورة رسائل ونصائح قصيرة.

فابن أبي الربيع في كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك» توخى «الإبانة عن الكمال الخاص بنوع الإنسان، الحاصل باستعمال الفضائل المأمور

---

(١) ابن رضوان، الشهب اللامعة، تحقيق سامي النشار، دار الثقافة، البيضاء، ط. ١/ ١٩٨٤، ص. ٦٦- ٧٠.

بها، واجتناب الرذائل المنهي عنها»، وقد احتاج في هذا السياق إلى «ذكر القوى المنبعثة بالفيض الأول، وما فيها من الفضائل التي شأنها أن تظهر في هذا العالم، إلى نفس طاهرة وطبع زكي، وعقل نقي...»،[1] وفصَّل القول في هذه الفضائل ومصادرها وأجناسها..، وإذا كان حديث ابن أبي الربيع يعني جميع أبناء النوع الإنساني، فإن تركيزه كان أكثر على الرؤساء منهم، الذين بهم تصلح الدنيا، وتستقيم الحياة.

ومن الناحية النظرية والمنهجية، استفاد ابن أبي الربيع في هذا العمل من التراث الفلسفي اليوناني الذي كان بين يديه في المئة الثالثة، ومن ثم انطلق في تأسيسه للخصال والفضائل من مفهوم الأخلاق، وبيان قبيحها وجميلها، وكيف يتم استنبات الجميل وطرد القبيح، مستندًا إلى نظرية قوى النفس كما اشتهرت لدى الفلاسفة، وقد استعمل منها القوى الفكرية والشهوية والغضبية كقواعد للخير والفساد الأخلاقي، باسطًا ذلك في شرح طويل،[2] ولما كانت هذه الأخلاق لا معنى لها ولا حاجة إليها في غياب الاجتماع، وتداخل العلاقات بين الناس، أَتْبَعَ ابن أبي الربيع ذلك بالحديث عن الأخلاق السياسية، وهي في المقام الأول أخلاق الرئيس والسائس، ومن لهم صلة به،[3] إذ السياسة لدى فلاسفة الإسلام هي فرع من علم الأخلاق.

وقد اعتمد من الناحية المعرفية في الاستدلال على هذه الأخلاق، والاحتجاج لها على هدى العقل، واستنباطاته، فالحقيقة لدى ابن أبي الربيع هي حقيقة عقلانية، اجتهد في استجماع عناصرها وأدلتها من المدركات العقلية الضرورية، التي يتساوى فيها العقلاء من بني البشر، ولم يلجأ إلى النص الشرعي إلا نادرًا.

---

(١) ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق عارف أحمد عبد الغنيّ، دار كنان، دمشق، ط. ١٩٩٦، ص. ٣٨، ٣٩.

(٢) نفسه، ص. ٤٥- ٤٩.

(٣) نفسه، ص. ٩٣- ١١٩.

أما إخوان الصفا الذين اشتهروا برسائلهم، فقد تعرضوا لقضايا الاجتماع السياسي وإشكالاته في أكثر من موضع وباب من موسوعتهم، وبالرغم من صعوبة تتبع هذه الآثار نظرًا لتشتتها بين الأبواب، فقد استطعنا استخلاص بعضها الدال على طبيعة فكر «الإخوان»، ففي موضوع طبيعة الاجتماع السياسي - مثلًا - لم يختلف إخوان الصفا عن غيرهم في تقرير مدنية الاجتماع الإنساني، الذي عنه نشأت الحاجة إلى السياسة والدولة، فالإنسان بحاجة إلى التعاون مع غيره،[1] وتتمة لهذا المبدأ قرروا حقيقة انقسام المجتمع إلى طبقات وفئات متكاملة ومتعاضدة وظيفيًا، وأهم هذه الطبقات الصناع، والتجار، وأهل البنيان، وأصحاب التدبير والسياسة، وأهل العلوم، وأهل الخدمة للجميع.[2] وفي موضوع النفس لم تختلف آراء إخوان الصفا عن غيرهم، بحيث جعلوا لها قوى متعددة، منها القوة الغضبية، والقوة الناطقة، والقوة العاقلة...[3]

وفي جانب آخر من هذه الرسائل تناول إخوان الصفا مسألة الإمامة وسبب اختلاف العلماء فيها، ومن طريف أفكارهم في هذا الباب التقسيم الذي أقاموه بين ما أسموه خلافة النبوة وخلافة الملك، اللتين اجتمعتا في النبي صلى الله عليه وسلم، وتفرقتا في غيره، ومما دونوه في هذا المعنى: «واعلم أنه ربما تجتمع هذه الخصال في شخص واحد من البشر في وقت من الزمان، فيكون هو النبي المبعوث وهو الملك، وربما تكون في شخصين اثنين: أحدهما النبي المبعوث إلى تلك الأمة والآخر المسلط عليهم».[4]

إن وجهة نظر إخوان الصفا في قضايا السياسة التي عرضوا لها تأثرت بالمنظور الأفلاطوني وآراء المدينة الفاضلة (المثل)، والمنظور الأفلوطيني (نظرية الفيض) شأنها شأن العديد من الأفكار في هذا العصر، وخاصة على

---

(١) محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط. ١٩٨٢، ص. ٢٧٣.

(٢) نفسه، ص. ٢٨٥.

(٣) إخوان الصفا، الرسائل، ج. ١، الرسالة التاسعة، طبعة بومباي، الهند، ١٣٠٥. ص. ٥٠. إخوان الصفا، الرسائل، دار صادر، بيروت، ج. ٢، ص. ٤٧١.

(٤) إخوان الصفا، الرسائل، ج. ٣، ص. ٤٩٥.

مستوى إدراك طبيعة الاجتماع السياسي، وطبيعة النفس وقواها المؤثرة،[1] وإذا كان محمد فريد حجاب ألف كتابًا طويلًا في الفلسفة السياسية لإخوان الصفا، تناول فيه كل شاردة وواردة في هذا الباب، فإن الذي يهمنا في هذا المدخل التعريفي بأبعاد الفكر السياسي الإسلامي في عصر التدوين هو الإشارة إلى طبيعة الإشكالية السياسية لدى فلاسفة إخوان الصفا، وطبيعة المنهج الذي اعتمدوه، وفي هذا المعنى يمكن القول - إجمالًا - أن إشكالية «الإخوان» هي بناء المدينة الفاضلة على قواعد الاجتماع المدني، معتمدين في بناء الحجج والأدلة على العقل.

أما أبو نصر الفارابي، فهو أكثر فلاسفة الإسلام تفلسفًا في موضوع السياسة، وتشهد على ذلك آثاره التي ما زالت بين أيدينا، فقد عمل - هو الآخر- في أعماله المختلفة على تعليل الدولة (المدينة الفاضلة) وبيان ضرورتها، دون أن يغفل في هذا السياق التنبيه إلى وجوه صلاحها باستعمال نظرية الفيض، حيث يرى صلاح المدينة أو الاجتماع المدني بتلقي الفطر السليمة المعقولات من العقل الفعال (الروح الأمين أو الروح القدس)،[2] الذي يرمي إلى تبليغ «الحيوان الناطق» (الإنسان) أقصى مراتب الكمال.[3]

وتحتاج الفطر السليمة إلى من يَرُوضها حتى تبلغ السعادة، ويتولى هذا الأمر الرئيس، الذي يشترط فيه الاتصال بالعقل الفعال، وهو ما يكسبه «العقل المستفاد»، وهو بمثابة المادة والموضوع للعقل الفعال. ويصف الفارابي هذه العلاقة بالفيض، فالعقل الفعال يفيض على العقل المنفعل بالقوة التي بها تكون السعادة، وذلك بواسطة العقل المستفاد وهو الوحي،[4] ومن ثم يكون الرئيس الفيلسوف أشبه ما يكون بالنبي من حيث تلقيه عن الله.

---

(١) محمد فريد حجاب، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط. ١٩٨٢، ص.١٩١، ١٩٣، ٢٩٨.

(٢) الفارابي، السياسة المدنية، م. س. ص. ٨٢.

(٣) نفسه، ص. ٢٣.

(٤) نفسه، ص. ٨٩.

وبالتالي، فالسياسة لدى الفارابي هي عمل الفيلسوف/ النبي (الرئيس) الذي يتلقى عن العقل الفعال، دون غيره، ويسوس المدينة بحسب معقولاته، وقد استفاد الفارابي في هذا الباب من نظرية أفلاطون، وخاصة آرائه في المدينة الفاضلة،[1] كما تَظهر على آرائه السياسية عموما نزعة توفيقية بين الدين والفلسفة، فالرئيس في مذهبه هو فيلسوف يشبه النبي ويحاكيه من جهة تلقيه عن العقل الفعال (روح القدس).[2]

أما الشيخ الرئيس ابن سينا، فقد عرض - كما أسلفنا القول - لقضايا الاجتماع السياسي في مناسبتين مختلفتين، الأولى؛ في الفصول الأخيرة من المقالة العاشرة في فن الإلهيات من «كتاب الشفا»، وأهم هذه الفصول «في عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن الكونية في ذلك»، و«في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق»، والثانية، في رسالة صغيرة موسومة بـ «السياسة».

ومن أهم آراء الشيخ الرئيس الواردة في فصول الشفا، والتي يجدر التنبيه إليها ها هنا، هو تقسيمه المدينة إلى ثلاث أجزاء: المدبرون، والصناع، والحفظة، وتحريمه البطالة والتعطل،[3] ومن ناحية أخرى ألزم ابن سينا الخليفة بعدد من المهام من قبيل تلك التي ذكرها فقهاء الأحكام، غير أنه زاد عليها مهمة أخرى وهي إقامة العدالة بمفهومها الفلسفي، وعرفها بأنها الوساطة التي تتحقق بكسر قوى النفس، والتزكية، أو استعمال هذه القوى لمصالح دنيوية،[4] وقد وظف في هذا السياق مقولات الفلاسفة حول قوى النفس الثلاث (الشهوانية، والغضبية، والتدبيرية).[5]

---

(١) انظر مقدمة علي بو ملحم التي قدم بها لطبعة السياسة المدنية. (الفارابي، السياسة المدنية، م. س. ص. ٢٠).

(٢) الجابري، مدخل كتاب الضروري في السياسة، م. س. ص. ٢١- ٢٥.

(٣) محمد يوسف موسى، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سنا، منشورات المعهد العالم الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٥٢، ص. ١٧.

(٤) نفسه، ص. ٢٦.

(٥) نفسه، ص. ٢٧.

أما رسالة السياسة المنسوبة للشيخ الرئيس فهي على الحقيقة لا تعني الحكام والملوك وحدهم، بل موجهة لسائر الخلق والمعنيين بالتدبير مهما اختلفت مواقعهم، وأساس هذه الرسالة العقل كما صرح بذلك في مستهلها حيث قال: «العقل أساس الإصلاح»،[1] وتحديدًا العقل الفلسفي.

إن فلسفة ابن سينا في السياسة تبدو متأثرة بالأفلاطونية وخاصة فيما يتعلق بتقسيم أهل المدينة إلى الطبقات الثلاث، والقوى الثلاث.[2]

أما ابن مسكويه (٤٢١هـ) فقد عرض للشأن السياسي في أكثر من عمل على ما يبدو من وصف من اعتنوا بترجمته، وخاصة في عمله «ترتيب السعادات»،[3] غير أن العمل الذي بين أيدينا، والذي سنعتمد عليه في هذه القراءة هو كتاب «تهذيب الأخلاق»، الذي قال عنه صاحبه: «غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي».[4]

إن كتاب ابن مسكويه بالرغم من تعلقه بما أسماه صاحبه بصناعة الأخلاق الجميلة عامة، فإنه في الحقيقة كتاب في السياسة، ويجوز إلحاقه بالفكر السياسي، فالفعل السياسي في نظره هو وجه من وجوه الفعل الإنساني عامة، ولما كانت غاية ابن مسكويه في «تهذيب الأخلاق» هي إصلاح الفعل بإصلاح أسبابه وهي الأخلاق، فإنه قصد أيضًا وبطريق غير مباشر إصلاح الفعل السياسي، وبيان فضائله من ناحية، وقصد - أيضًا - بيان مسؤولية الساسة في التهذيب والتربية الأخلاقية من ناحية ثانية. وتتخذ السياسة في هذا المنظور معنى مختلفًا عما ألفناه في مصادر الفكر السياسي الأخرى، فهي ليست ممارسة وفعلاً خاصاً

(١) ابن سينا، السياسة، تحقيق محمد حسن الشافعي وأحمد فريد المزيدي ضمن «مجموعة رسائل حول السياسة الشرعية»، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٣، ص. ١١٧.
(٢) محمد يوسف، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، م. س. ص. ٣٠، ٣٥.
(٣) انظر الدراسة التي قدم بها عماد الهلالي لكتاب تهذيب الأخلاق. (ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق عماد الهلالي، منشورات الجمل، بيروت، ط. ٢٠١١، ص. ٣٧).
(٤) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، م. س، ط. ٢٠١١، ص. ٢٣٣.

بالسلطان وأصحاب الولايات، بل هي ممارسة وتدبير يهم سائر أبناء الجنس يتجه لقوى النفس، ويروضها حتى تنال الفضائل، وتبلغ أرقى مراتب السعادة.[1]

ومن ثم، عمل ابن مسكويه في مواضع مختلفة من كتابه على بيان وشرح سياسة النفس العاقلة (الناطقة)، وكيفية قيادتها إلى الفضائل، وذلك بتدبير القوى الناطقة والبهيمية والغضبية، «فيجب على مدبر المدن أن يسوق كل إنسان نحو سعادته التي تخصه، ثم يقسم عنايته بالناس ونظره لهم بقسمين: أحدهما في تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكرية، والآخر في تسديدهم نحو الصناعات والأعمال الحسية...»،[2] ومن ثم لا يختلف ابن مسكويه عن غيره من فلاسفة السياسة في اشتراط الحكمة والفضيلة في الإمام العادل (الرئيس)، التي تؤهله لتحقيق العدل وحفظ المساواة.[3]

ومن لطائف أفكار ابن مسكويه التي حواها كتاب التهذيب ما جاء في فصل حول «الملك الحارس»، فخلافًا للشائع بين المفكرين حول مفهوم الملك، الذي يوضع في غالب الأحيان مقابل الخليفة، ويتردد معظمهم في شرعيته الدينية، جعل ابن مسكويه الملك - تبعًا للأوائل حسب زعمه - هو حارس الدين القائم بحفظ مراتبه، وأوامره وزواجره، وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلبًا، ولا يؤهلونه لاسم الملك،[4] وهو من الناحية العاطفية في نسبته إلى الرعية بمثابة الأب مع أبنائه، يجب عليه معاملتهم بمقتضى الرحمة والشفقة والحنان.[5]

إن ابن مسكويه في كثير من المسائل والقضايا والتفاصيل أحال على فلاسفة اليونان كأرسطو ، وأفلاطون ، وفيثاغورس... إلخ، ومعظم نصوص

---

(١) عماد الهلالي، مقدمة تحقيق تهذيب الأخلاق. (ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، م. س. ص. ٢١٦، ٢١٧).

(٢) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، م. س. ص. ٣٠٣.

(٣) نفسه، ص. ٣٤٣.

(٤) نفسه، ص. ٣٦٦.

(٥) نفسه، ص. ٣٧٠.

التراث الفلسفي التي كانت رائجة في زمانه، غير أن الغالب عليه في كثير من المناسبات مقولات أفلاطون حول قوى النفس، وانعكاساتها الأخلاقية.[1]

***

إن هذه الأمثلة من الفلسفة السياسية التي وقفنا عليها أعلاه تعطينا فكرة واضحة عن خصوصية وأوصاف التفلسف السياسي في الإسلام الناشئ في عصر التدوين، الذي تأخر نسبيًا مقارنة مع التدوين في الكلام والفقه والآداب، وإذا كنا في الفقرات السابقة عرضنا لهذه الخصائص منجمة حسب تلكم الأمثلة، فإننا سنحاول في هذه الخاتمة أن نجمل ما تفرق، ونذكر بأهم استنتاجاتنا.

من الإضافات النوعية التي أضافها النظر الفلسفي لقضايا السياسة في المجال الإسلامي خلال هذا العصر، هو تكريس الطابع المدني للاجتماع السياسي الإسلامي، والاحتجاج العقلاني له، فقد تضافرت جهود الفلاسفة المسلمين لبيان مدنية الاجتماع السياسي، وضروراته التاريخية، وهو كما هو واضح خلافًا للاجتماع السياسي الديني الذي استدل عليه الفقهاء والمتكلمون، الذين نظروا للدولة والمدنية الإسلامية كمقتضى شرعي اقتضته جملة من الأحكام الشرعية التي تهم الجماعة والتي تحتاج إلى السلطة أو الحاكم لتنفيذها، بحيث تكون الدولة في هذه الحالة حاجة شرعية وليست حاجة مدنية... إلخ.

وتبعًا لهذا الفهم، اشترطوا في الحاكم (خليفة أو إمامًا أو ملكًا أو سلطانًا) شروطًا أخرى خلاف ما اشترط الفقهاء، وفي مقدمتها أن يكون فيلسوفًا حكيمًا، وقد فصَّل ابن أبي الربيع هذا الشرط، وجعله في ثلاثة عشر شرطًا، على رأسها أن يكون جيد التخيل، جيد الفهم والتصور...،[2] وسبب حرص الفلاسفة على هذا الشرط وإجماعهم عليه، هو تعريفهم الخاص للسياسة، الذي يخرجها كممارسة من دائرة المصالح والمفاسد إلى تدبير قوى النفس الباعثة على الفضائل والخير، بحيث تمسي السياسة في هذا المنظور تدبيرا للنفس والمجتمع من أجل تحقيق

---

(١) نفسه، ص. ٢٨٧.

(٢) ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، م. س. ص. ٣٩.

الفضائل وبناء المدينة الفاضلة، وقد جعل هذا التعريف وغيره من الأدبيات المرتبطة به من الفلسفة السياسية الإسلامية فلسفة مثالية، تنأى عن الواقعية، وهو ما أظهره تأثرها الواضح بأفلاطون وآرائه في المدينة الفاضلة التي لاقت قبولًا واسعًا في الثقافة العربية - الإسلامية.

إن الفلسفة السياسية الإسلامية بالرغم من نشوئها في بيئة شرقية متأثرة تأثرًا شديدًا بالثقافة الفارسية، فقد غلبت عليها التأثيرات اليونانية، فأغلب مصادرها ومراجعها كانت يونانية، وإن كان البعض يفسر هذه الغلبة برغبة البعض في الحد من النفوذ الفارسي في الثقافة الإسلامية في ذلك العصر، فإن التفسير الأقرب للصواب في نظرنا هو الدخول المبكر للفلسفة اليونانية للشرق مع الإسكندر المقدوني، ووجود الكثير من نصوصها باللغة الفارسية، وبالتالي فالكثير من نصوص الفلسفة اليونانية دخلت الثقافة الإسلامية عن طريق ترجمات من الفارسية إلى العربية، وقبل ترجمات الروم، وقد ذكر ابن النديم عدة روايات لهذا التثاقف المبكر.[1]

---

(١) ابن النديم، الفهرست، م. س. ص. ٣٣١- ٣٤٢.

## - III -

# الفكر السياسي الإسلامي خلال عصر التدوين:
# الفورسة على أنقاض العقلانية السياسية

إن التطور التاريخي الذي عرفه الاجتماع السياسي الإسلامي منذ لحظة السقيفة وإلى عصر التدوين طرح عدة إشكاليات وقضايا سياسية لم تكن معهودة لدى أوائل المسلمين، ومن هذه القضايا: قضية الإمامة؛ وقضية المعارضة (القدر)؛ وقضايا بناء الدولة على الصعد المالية والمؤسساتية والقضائية...، وباعتبار هذا الحدوث والجدة لم يكن بين يدي المسلمين في المئة الأولى من الآثار الشرعية، والأحكام والحِكم ما يفيدهم في الجواب عن هذه القضايا والمشكلات بارتياح، وعولوا في هذا الباب على عقولهم، وعقول جيرانهم، وتجاربهم، وتجارب الأمم المحيطة بهم.

ومما يؤكد هذه الفرضية ضعف اللجوء للأثر الشرعي في المقالات الكلامية والفقهية الأولى التي تعلقت بقضايا السياسة، فلو وُجِد هذا الأثر لانقطع الخلاف، وحُسِم الأمر. لكن ومع حلول عصر التدوين بسياقاته المختلفة عرفت علاقة الفكر السياسي الإسلامي بالنص تطورات مهمة، تجلت أساسًا في ازدياد الطلب عليه، والتنافس حوله، خاصة عندما أمسى المصدر الوحيد - تقريبًا - للشرعية السياسية، وسنحاول في ما يلي تتبع تطور هذه العلاقة في مجالين حيويين شهدا استعمالًا مكثفًا للنص خلال عصر التدوين، وهما الكلام والفقه.

## ١ - مكانة النص في الكلام السياسي:

شكلت الإمامة الخلفية الرئيسة للجدل الكلامي الذي نشأ في دار الإسلام، وكان الشيعة والخوارج و«المعتزلة».. الأطراف الأساسية في هذا الجدل، فالبحث في مكانة النص وطرائق توظيفه في الكلام السياسي هو في العمق بحث في مكانة النص لدى هذه الفِرق، ولمّا كان متعذرا علينا بحث وتحليل هذه القضية لدى سائِرها، نظرا للطبيعة الشمولية لهذه الدراسة، التي تتوخى الوقوف على الخصائص العامة، دون الغوص في التفاصيل والخصوصيات، فإننا سننبه فقط إلى تطور توظيف النص لدى الشيعة وخصومهم من أهل السنّة، الذين اختلف وصفهم من معتزلة ومرجئة وأشاعرة...

كان الشيعة الأوائل في انتصارهم لأحقية عليّ في الخلافة، لا يستدلون بالنصوص القرآنية والحديثية، سواء تلك التي استخدمت في ما بعد للاحتجاج للوصية أو التعيين، وبالمقابل يستخدمون حججا عقلية من قبيل أن عليًا (رض) كان أولى الناس بالإمامة لفضله وسابقته وعلمه وشجاعته.. إلخ، غير أن فضله في هذه الأبواب لا يبطل إمامة أبي بكر (رض) وعمر من بعده. ولم نعثر بين النصوص التي أرخت للشيعة الأوائل على آثار شرعية قرآنية أو حديثية تذهب إلى تأصيل التعيين والوصية.[١] واستمر هذا النهج لدى الكتلة الرئيسة للشيعة حتى ظهور الحركة الكيسانية في العقد السابع من المئة الأولى،[٢] التي ازدهر معها وبعدها التنصيص ازدهارًا كبيرًا، ولا أدل على ذلك من انطلاق معظم مؤرخي الفِرق في تعداد فِرق الشيعة من هذا التاريخ، الذي يتزامن مع تاريخ ظهور المقالات حول الوراثة، والتعيين، والوصية، والتناسخ، والبَداء... إلخ، إذ قبل هذا التاريخ كان الشيعة – تقريبًا – كلًا واحدًا، يجمعهم إيثار عليّ (رض)

(١) النوبختي، فرق الشيعة، م. س. ص. ١٨. النبخوتي والقمي، فرق الشيعة، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط. ١/ ١٩٩٢، ص. ٢٢. أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، م. س. ص. ٥٣- ٦١.

(٢) الحركة الكيسانية، نسبة إلى كيسان مولى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، وقيل تلمذ لمحمد ابن الحنفية، ويعتقد فيه أصحابه اعتقادًا فوق حدوده، ويجمعهم القول بأن الدين طاعة رجل... (الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ١٤٧).

على غيره من الصحابة، ولا عبرة هنا ببدعة السبئيّة، التي استنكرها الشيعة قبل غيرهم، وعدوها من الفِرق المارقة.[1]

والشيء نفسه يقال عن أهل السنّة في انتصارهم لأحقية أبي بكر بالخلافة، ومن جاء بعده، ففي بداية الخلاف كانت الحجة لدى «البكريين» ومن جاؤوا بعده، هي شورى الأمة، والوزن الاعتباري لقريش الذي تحول في ما بعد إلى نص، وبعض الإشارات الدالة على فضله كتقديمه من طرف النبي في مرضه للصلاة، ولأجل هذا وصفهم الشيعة بأهل الإهمال،[2] غير أن هذا الأمر لم يستمر طويلًا، بحيث أخذت فرق أهل السنّة تقترب شيئًا فشيئًا من أسلوب الشيعة ومنهجهم في التنصيص، وقد بلغ هذا الاقتراب المنهجي الذروة مع الأشاعرة، حيث ساق إمامهم أبو الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) أدلّة كثيرة، ومتنوعة من القرآن انتصارًا لإمامة أبي بكر (رض).[3]

**أما في قضايا الإرجاء والإجبار والقدر، والتي كانت في حينها قضايا سياسية باعتبار دورها في ترسيخ الظلم السياسي، وتسكين العامة، وعدم حفز الجمهور على المعارضة والخروج على السلطان الحاكم أو العكس، فقد جسد النقاش الضخم الذي قام في دار الإسلام حولها - ولأول مرة - تطورًا مهمًا في وظيفة الإسلام، حيث انضافت إلى وظيفته الروحية الأصلية، التي تنتصر لمطلق العدالة والقيم الإنسانية الكبرى وظيفة أيديولوجية جديدة، همها الرئيس تثبيت الحاكم في حكمه، أو العكس إخراج السلطان من سلطانه، حيث كان المنطلق الرئيس لأئمة وأتباع هذه التيارات هو الموقف السياسي وليس الموقف الشرعي، الذي يأتي تاليًا.**

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ١٤٦. النوبختي، فرق الشيعة، م. س. ص. ٢٠. البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص. ٤١. أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، م. س. ص. ٦٩.

(٢) وصفوهم بالإهمال لقولهم أن النبي صلى الله عليه وسلم أهمل الإمامة. (النوبختي والقمي، فرق الشيعة، م. س. ص. ٢١).

(٣) انظر الباب الخاص بالكلام في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه من الإبانة عن أصول الديانة. (الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، م. س. ص. ١٠٥- ١٠٩).

فالمرجئة الأوائل ومعهم أهل القدر والإجبار لم يكونوا بحاجة إلى نص، وكان موقفهم أساسًا موقفًا سياسيًا من القضايا الرئيسة المطروحة في عهدهم، وفي مقدمتها الموقف من إمامة عليّ وعثمان رضي الله عنهما، فالإرجاء في هذا الظرف لم يكن يعني أكثر من إرجاء أمر الخليفتين (علي وعثمان) إلى الله عز وجل، فلا يتولاهما، ولا يتبرأ منهما، وهو موقف مضاد لمن يكفرهما أو يغلو فيهما من الخوارج والشيعة،(١) وهو للإشارة موقف عامة المسلمين، وتكَون هذا الصف بالدرجة الأولى ممن دخل في طاعة معاوية بن أبي سفيان من أتباع عليّ وطلحة والزبير وغيرهما.(٢)

لكن التنصيص لدى المرجئة كما لدى غيرهم سينشأ وسيزدهر مع انتقال الإرجاء من موقف سياسي إلى موقف عقدي جرد الخلاف السياسي إلى مقولة عقدية تقول: إن الإيمان قول بلا عمل، ويعود هذا التطور إجمالا إلى أواخر المئة الأولى، وسيتسع أكثر بعد ذلك، وخاصة مع ظهور الجهمية أتباع جهم بن صفوان (ت. ١٢٨هـ)، والفرق الأخرى، حيث أمسى هذا التاريخ مبتدأ التأريخ للفرق عمومًا.(٣)

والشيء نفسه يقال عن المعتزلة، ففي البداية كان الاعتزال وصفًا سياسيًا عامًا يعني مجموعة من الصحابة والأعلام الذين اعتزلوا عليًا (رض)، وامتنعوا من المحاربة معه ومحاربته ومنهم سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطاب..،(٤) لكنه تحول ابتداء من المئة الثانية إلى مقالة عقدية مع واصل بن عطاء (ت. ١٣١هـ) ومن جاء بعد.

## ٢- مكانة النص في فقه السياسة:

كان الإقبال على النص في فقه السياسة أشد وأقوى مقارنة بأجناس الفكر السياسي الأخرى، ونظرا لتعدد أبواب فقه السياسة وتنوعها، بصورة تتعذر معها

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، م. س. ص. ١١٣. سفر بن عبد الرحمن الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ص. ٢١٧.

(٢) النوبختي والقمي، فرق الشيعة، م. س. ص. ١٩.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ص. ١٣٩. البغدادي، الفرق بين الفرق، م. س. ص. ١٧٨. النبخوتي والقمي، فرق الشيعة، م. س. ص. ١٩.

(٤) النوبختي والقمي، فرق الشيعة، م. س. ص. ١٧، ١٨.

الإحاطة الكاملة بأشكال التوظيف الفقهي للنص في مجال السياسة، فقد اخترنا مثالًا فقهيًا سياسيًا كافيًا للدلالة على منهج الفقهاء في هذا الباب، ويغني عن ذكر غيره وهو فقه الخراج.

لقد كان الخراج كضريبة تُؤدَى على ما يخرج من الأرض المفتوحة عنوة من الضرائب التي لا ينص عليها الشرع، ومما كان يعمل به الفرس في أرض السواد قبل مجيء الإسلام.[1] وبعد الفتح الإسلامي للسواد ومحيطه على عهد الخليفة عمر (رض) عن طريق القائد العظيم سعد بن أبي وقاص، تطلعت نفوس الفاتحين إلى قسمة أرضه بينهم، سيرًا على عادة المسلمين في الفتح، وتطبيقا لسنّة الرسول صلى الله عليه وسلم في خيبر، حيث قسم أرضها بين أفراد الجيش، لكن أمير المؤمنين عمر (رض) كان له رأي آخر، ومنع من تقسيم أرض السواد بين الفاتحين، وهو ما أثار حفيظة عدد من كبار الصحابة، الذين رأوا في انحرافه عن كتاب الله وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم إضرارًا بالجند، وتطاولًا على حقوقهم الشرعية، وكان بلال بن رباح، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام من أشد الصحابة معارضة لسياسة عمر (رض) في هذا الباب، ولم يترددوا في مطالبته بقسمة الأرض بين فاتحيها.. لكن الخليفة عمر تشبث برأيه، ودافع عنه مستحضرا المصالح العليا للدولة، وحاجات وحقوق الأجيال القادمة، ومما يؤثر عنه في هذا الباب، قوله لهم: «أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام - كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر- لا بد لها من أن تشحن بالجيوش، وإدرار العطاء عليهم. فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟».[2] وقد كان له ما أراد في النهاية.

لكن المثير للانتباه في هذا السياق، واستنادًا إلى ما أثبته أبو يوسف يعقوب في كتاب الخراج، أن عمر (رض) وهو يدافع عن رأيه لم يستدع أي نص سواء من القرآن أو الحديث للانتصار به لموقفه، ولو كان بين يديه نص

---

(١) ابن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٨٥، ص. ١٥.

(٢) أبو يوسف يعقوب، كتاب الخراج، م. س. ص. ٢٥.

لهان عليه الأمر كثيرًا، ولسارع للاحتجاج به، غير أنه عول بالدرجة الأولى على الرأي والمصالح العامة للجماعة لإقناع المعارضين، ولو أن بعض الروايات تذكر أنه استحضر قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾،[1] وجعله سندًا لرأيه، وإثبات حق من سيأتون، غير أن الرواية الأقرب إلى التصديق هي تلك التي تفيد أن الخلاف حسم على أساس العقل والمصلحة، ولم يحسم بالنص.

إن الجدير بالتأمل في هذه السابقة، أن الخليفة عمر (رض) اتخذ قرارًا سياسيًا، أوقف بموجبه العمل بتشريع قرآني، معضد بالسنّة، ووضع بدلا منه تشريعًا جديدًا بناء على المصلحة العامة للأمة، ولم يلجأ في هذا السياق إلى التأويل أو سنّة معارضة لدعم مذهبه، ولم يحس بالحاجة الماسة لذلك، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام: هل حافظ فقه السياسة في عصر التدوين على هذه الروح العقلانية والمصلحية في مقاربة القضايا السياسية التي واجهت الحاكم المسلم، سواء تلك التي ورد فيها نص، أو تلك التي لم يرد فيها؟

فبالعودة إلى نصوص فقه السياسة التي نشأت خلال عصر التدوين، وتتبع طريقة تناولها لموضوع فقه الخراج، نلاحظ تجاهلًا تامًا للمرجعية العقلانية والمصلحية التي وظفها عمر (رض) في الحكم في أرض السواد، وبالمقابل اعتنى أصحاب هذه النصوص بالدليل الشرعي (قرآنًا وسنة)، وحاولوا جهدهم ربط قرار عمر (رض) بأثر من القرآن أو الحديث، فعلى سبيل المثال؛ أبو يوسف يعقوب (ت. ١٨٢هـ) في كتابه، بالرغم من الروايات الكثيرة التي أوردها حول الخلاف بين الصحابة والخليفة عمر في مسألة قسمة الفيء وتوظيف الخراج على سواد العراق، ووضوح عمر في أخذه بالمصلحة والعقل في هذا الموضوع، فإنه يتمسك بالأثر الشرعي الذي قيل إن عمر اهتدى إليه (الآية السالفة) في بعض خلواته حسب بعض الروايات، لتعزيز موقفه، ويعتبره حجة في هذا الباب.[2]

(١) الحشر، ١٠.

(٢) أبو يوسف، كتاب الخراج، م. س. ص. ٢٧.

لقد تناست جل كتب الخراج تقريبا بصورة مثيرة الروايات التي تشير إلى الخلفية العقلانية والمصلحية في قرار عمر، وأهملتها، وتمّ التمسك بالرواية التي تسند قرار عمر إلى الآية العاشرة من سورة الحشر، ونسجل في هذا السياق، أن هذا المنحى في نقاش الخراج، والرغبة في تأصيل قرار عمر (رض)، أدخل الفقهاء في ما بعد في إشكالات «أصولية» كثيرة، ما فتئت تتعقد مع تقدم السنين، وكان الفكر الإسلامي في غنى عن هذه الإشكالات لو التزم المرجعية العمرية (المرجعية المصلحية)، ومن هذه الإشكالات اصطناع التعارض في كتاب الله بين آية الغنيمة في سورة الأنفال التي قال فيها تعالى: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾،[1] وآية الفيء في سورة الحشر، التي جاء فيها: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿والذين جاؤوا من بعدهم﴾،[2] فالأولى اتخذت حجة للتقسيم، بينما الثانية اتخذت حجة للمنع من التقسيم، وهو ما جعل بعض الفقهاء يقولون بنسخ الثانية للأولى أو التخصيص، واستدعيت لهذا النقاش عشرات الآثار، لم يذكرها المصنفون الأوائل، وكانوا في غنى عنها. [3]

ومن أغرب مزالق النزعة التنصيصية، ما رآه أبو عبيد القاسم بن سلام (ت. ٢٢٤هـ) في كتاب الأموال، حينما قال مفسرا الخلاف حول قسمة الفيء، ومعللًا موقف عمر (رض): «وليس فعل النبي صلى الله عليه وسلم براد لفعل عمر، ولكنه صلى الله عليه وسلم اتبع آية من كتاب الله تبارك وتعالى، فعمل بها، واتبع عمر آية أخرى، فعمل بها. وهما آيتان محكمتان في ما ينال المسلمون من أموال المشركين، فيصير غنيمة أو فيئًا».[4]

---

(١) الأنفال، ٤١.

(٢) الحشر، ٧- ١٠.

(٣) أبو عبيد، كتاب الأموال، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط. ١/ ١٩٨٩، ص. ١٣٨. أبو جعفر الداودي، كتاب الأموال، تحقيق محمد سالم شحادة، مركز إحياء التراث، الرباط، ص. ٤٥. الاستخراج لأحكام الخراج، م. س. ص. ٢٤- ٤٢.

(٤) أبو عبيد، كتاب الأموال، م. س. ص. ١٣٨.

والصواب، أن النبي صلى الله عليه وسلم عمل بالآيتين معًا، وفي مناسبتين مختلفتين، إذ عليه أنزلتا، أما عمر (رض) فهو مجرد تابع، ولم يلتفت للنص ابتداء، وإنَّ رَبْط موقفه بآيات سورة الحشر، مُتأخر ومشكوك فيه، وفي جميع الأحوال، إن النص الذي يقول الشيء ونقيضه، فهو على الحقيقة لا يقول شيئًا، ويحث على الاجتهاد، وإعمال العقل والرأي، فمن أسوأ مطبَّات النزعة التنصيصية، التي ازدهرت مع عصر التدوين هي إخصاب التعارض داخل النص القرآني، وبينه وبين النص الحديثي، ومن ثم استدعاء المزيد من النصوص والآثار.

ولم تقف النزعة التنصيصية في تهميشها للمرجعية المصلحية والعقلانية في هذا الموضوع على الإتيان بنصوص للموقف العمري، بل تجاوزته إلى تأصيل الخراج، وأتت له ببينة من النص القرآني، بالرغم من تواتر الخبر على أنه من تقاليد الفرس، وتدبيراتهم الاقتصادية، فقد ساق الماوردي وآخرون -في هذا المعنى- قوله تعالى: ﴿أم تسألهم خرجًا فخراج ربك خير وهو خير الرازقين﴾،[1] وهو قول لا يحتمل المعنى الاصطلاحي الذي حاول بعض الفقهاء إلصاقه به،[2] ومما يدل على صدق هذا الفهم، عدم لجوء المتقدمين إليه وتحديدا أبو يوسف يعقوب (ت. ١٨٢هـ)، وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت. ٢٢٤هـ).

**إن هذه الأمثلة التي سقناها من الفكر السياسي الكلامي والفقهي تؤكد لنا بما لا يدع مجالًا للشك أن الإسلام وتحديدًا القرآن الكريم لم يُلجِئ الجماعة الإسلامية - ابتداء - إلى اختيارات سياسية معينة، باستثناء الاختيارات القيمية العامة، كالعدل، والمعروف، والشورى...، بل الانقسام والفُرقة السياسية والمذهبية هي التي ألجأت المسلمين إلى النص الشرعي، وأغرتهم بتأويله، ورفعت من حجم الطلب والتنافس بينهم على مدلولاته.**[3]

(١) المؤمنون، ٧٣.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، م. س. ص. ١٨٦.

(٣) لقد اكتفينا هنا فقط بذكر إشارات دالة على التحول، ونحن على قناعة أن هذه النقطة بحاجة إلى مزيد من الدرس والبحث، وإلى تناول أوسع، ونتمنى أن يتاح لنا في المستقبل العودة إليها بالتفصيل، وبيان تزايد الطلب تدريجيًا على النص.

ومن الظواهر الدلالية المثيرة التي تستوقف الباحث في أشكال الاستثمار المختلفة للنص القرآني ثم الحديثي على مستوى الفكر السياسي، هو اجتماع كل الفرق والطوائف بما فيها تلك الأشد تعارضًا على النص القرآني وأخذها منه، وافتراقها أثناء العودة منه، بحيث كل فرقة تحوز من الدلالة ما يُثَبِّتُ فؤادها، ويؤكد صواب مذهبها، الشيء الذي أفقد القرآن قيمته الاستدلالية والحجاجية، وجعل كلَّ الفِرق شيئًا واحدًا، ولا ميزة لفرقة على أخرى، فلكل قرآنه وحديثه.

***

إن علاقة الفكر السياسي الإسلامي بالنص - بحسب ما سبق - مرت بمرحلتين رئيستين: المرحلة الأولى لم يكن هذا الفكر بحاجة إلى النص، واستغنى عنه في كل القضايا تقريبًا، وعالج القضايا والإشكالات السياسية التي واجهها بعقلانية واضحة، ونادرًا ما استعان بالنص، أو بعبارة أخرى كان يقدم العقل على النص..، أما المرحلة الثانية والتي تزامنت مع ثورة التدوين في العصر العباسي الأول فقد تميزت باللجوء المكثف للنص القرآني والحديثي، والتنافس والزحام الشديد حول دلالاته.

إن هذا التطور الذي شهده الفكر السياسي الإسلامي مع حلول عصر التدوين، يمكن تفسيره بعدة عوامل، غير أن أقوى هذه العوامل وأقدرها على تفسير هذا الانتقال هو عامل الاستلاب الثقافي الفارسي الذي حصل للمسلمين مع بداية العصر العباسي الأول، فالربط بين الدين والملك كان راسخًا وقويًا في الثقافة السياسية للفرس، واستقامة المُلك في تقليدهم رهينة بتدين المَلك... ومن الحكم المأثورة عنهم والتي لقيت انتشارًا واسعًا في الثقافة السياسية الإسلامية، بحيث لا يكاد يخلو منها مرجع، الحكمة التي نقلها ابن المقفع (ت. ١٤٥هـ) في «الأدب الكبير»، والتي يقول فيها :«اعلم أن المُلك ثلاثة: ملك دين، وملك حزم، وملك هوى، فأما الدين فإنه إذا أقيم لأهله دينهم، وكان دينهم هو الذي يعطيهم ما لهم، ويلحق بهم الذي عليهم، أرضاهم ذلك، ونزل الساخط

منهم منزلة الراضي في الإقرار والتسليم، وأما ملك الحزم فإنه يقوم به الأمر ولا يسلم من الطعن والتسخط، ولن يضر طعن الذليل مع حزم القوي. وأما ملك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر».[١]

لقد تأثرت معظم نصوص الفكر السياسي الإسلامي التي تناولت الصلة بين الدين والملك بالميراث الساساني، وخاصة تلك التي تعود إلى عصر التدوين، بحيث لم تستند في هذه الصلة إلى نصوص شرعية قرآنية أو حديثية، وأحالت بالمقابل على الحكمة الفارسية وتجارب أهلها، فقد ذكر قدامة بن جعفر في كتاب «الخراج وصناعة الكتابة»، أن «لا ملك إلا بدين وشرع، ولا دين إلا بملك وضبط، وقد وُفِّق أردشير بن بابك أن قال في ذلك قولا ليس عنه معدل: وهو أن الدين والملك أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، وجعل الدين أسًا والملك عمادًا وقال في ذلك قولًا صوابًا».[٢]

ومن أطرف ما وقفنا عليه في هذا الباب، هو محاولة الماوردي تأصيل التبعية والاقتداء، وخاصة في ما يتعلق بالصلة بين الدين والملك، حيث رجع إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي جاء فيه: «**لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة، والنعل بالنعل، حتى لو كان فيهم من دخل جحر ضب لدخلتموه**»، وخَلُص من خلاله إلى سننية التقليد والتبعية، فما دامت قاعدة «الدين أساس الملك» مما جرت عليه أمور العالم، فإن المسلمين هم كذلك جزء من هذا العالم ويسري عليهم ما يسري على غيرهم.[٣]

**ومن ثم، فنزعة التديين الواضحة التي ظهرت على الفكر السياسي الإسلامي خلال عصر التدوين لا يمكن تفسيرها بالتفاعلات الثقافية الداخلية التي عاشتها الجماعة الإسلامية، بل ترجع أساسًا إلى التسرب القوي للتقاليد الفكرية**

---

(١) ابن المقفع، الأدب الكبير، ضمن آثار ابن المقفع، م. س. ص. ٢٨٤.

(٢) قدامة ابن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، م. س. ص. ٤٣٦.

(٣) الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق الشيخ خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، الكويت، ط. ١/ ١٩٨٣، ص. ٦٧.

والثقافية الفارسية إلى أعماق الفكر الإسلامي، وقد ظهر هذا التديين بشكل بارز في مباحث الإمامة لدى المتكلمين، وفقه السياسة، والآداب السياسية...، وإذا كان هذا التأثر أو التسرب طبيعيًا، ومفهومًا من الناحية التاريخية، وأدى أدواره كاملة خلال العصر الوسيط، فإن غير الطبيعي وغير المفهوم، هو أن يتحول الفكر السياسي الإسلامي «المُفورس» مع مرور الوقت إلى شرع ودين، متعال عن الزمان، يُتقرب به إلى الله عز وجل، كما هو الشأن بالنسبة لعدد من التيارات السياسية الإسلامية المعاصرة، التي لا تتحرج في استدعاء الموروث الثقافي السياسي لمعالجة نوازل العصر وقضاياه.[١]

إن الفكر السياسي الإسلامي في الجانب المتعلق باستثمار النص يعاني من إشكاليتين عويصتين: الأولى تتعلق بالفورسة الثقافية الشاملة التي حصلت للفكر الإسلامي مع عصر التدوين؛ والثانية تتعلق بهيمنة القراءات الأيديولوجية للإسلام التي ازدهرت مع نشوء الفِرق، وتوسعها، وانقسامها، والتي نضجت على نار السياسة، ولا يمكن التخلص من هاتين الإشكاليتين إلا بالعودة إلى ما قبل ظهورهما، أي العودة إلى الزمن المرجعي قبل نشوء الخطاب، حيث توجد السنّة بدون خطاب، سنّة محمد صلى الله عليه وسلم، وسنّة الخلفاء الراشدين من بعده.

فهدي القرآن أو الإسلام في السياسة في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الجماعة الإسلامية يتجلى عمليا في التجربة السياسية التاريخية للنبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده، والتي أسميناها بالسنّة أي الطريقة التي بلّغ بها النبي صلى الله عليه وسلم، وتلقاها عنه المسلمون الأوائل رسالة الإسلام في بعدها السياسي، والتي تفصح عنها تمثلاتهم العملية لها.

---

(١) لقد أشار المرحوم محمد عابد الجابري إلى طرف من هذه الحقيقة في المدخل الذي قدم به للترجمة العربية لكتاب «الضروري في السياسة» لابن رشد. (محمد عابد الجابري، الضروري في السياسة، م. س. ص. ١٧).

# خاتمة

إن الفكر السياسي الإسلامي - كما أثبتنا ذلك من خلال هذه الدراسة - هو مرآة صادقة لسياقه التاريخي بتفاعلاته وتأثيراته المختلفة، وإذا كان من شيء يستحق الاحتفاء به في هذا العمل، هو نجاحه - نسبيا - في بيان الصلة القوية بين مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي ومتطلبات ظروف التبلور، بصورة تنفي عنه طابع القدسية، وتلحقه بالتجربة التاريخية، إذ لا توجد بين المفاهيم السياسية الإسلامية الرائجة بين المسلمين قديمًا وحديثًا ما نطمئن لصلته بالقرآن صلة مُحْكَمة، لا تقبل التأويل، والتأويل المضاد.

**إن الفائدة المرجوة من هذه الدراسة، وأدلتها المختلفة التي سقناها بتفصيل في بعض الأحيان هي تحرير العقل السياسي الإسلامي، وحفزه على الاندماج في العصر، بقيم، ورسالية مختلفة عن تلك التي يروج لها الكثير من الحركيين الإسلاميين، رسالية تستمد هداها من قراءة كلية للنص القرآني وتجربة الرسول السياسية، أو ما أسميناه بهدي القرآن في السياسة والدولة.**

لقد أثبت «السلف الصالح» من هذه الأمة قدرة عالية على الاندماج في عصرهم، ووظفوا خبراته الثقافية دون أدنى مشكلة، وظهر هذا الأمر بوضوح في اللقاء المؤثر مع الثقافات العالمية خلال العصر الوسيط، وبشكل خاص الثقافة الفارسية، وهو ما أدى في جانب منه إلى «فَوْرَسَة» واسعة للحضارة الإسلامية في شقها السياسي. غير أن هذا التلاقي المبدع مع الآخر، الذي كان

حلا لكثير من أسئلة الدولة والمجتمع في عصر التدوين، لم تصل رسائله إلى المعاصرين بوضوح، حيث لا زال طرف كبير منهم مترددا في الإفادة من الآخر، ومقاطعًا للعصر، وذلك نتيجة خطأ مزدوج، خطأ في قراءة الخصوصية، وخطأ في قراءة العصر.

وفي ما يلي تذكير بأهم النتائج الكلية والجزئية التي توصلنا إليها:

١- الأصل المدني لقضية الإمامة: إن قضية الإمامة في أصلها ومبدئها لم تكن قضية دينية أو عقدية كما توهمنا بذلك المذهبيات والفرق الكلامية، ولا يوجد في صحيح القرآن والسنَّة ما يدل عليها قطعًا دون تأويل، وهو ما تؤكده التجربة الفكرية والسياسية للأمة في خير القرون، غير أن الصراع السياسي الذي تفجر في دار الإسلام بعد اغتيال الخليفة عثمان (رض)، والطوارئ الجديدة - الثقافية والسياسية - التي عرفها الاجتماع الإسلامي بسبب الفتوحات الناجحة في آخر الخلافة الراشدة وفي العصر الأموي...، أنتجت لنا تأويلًا سياسيًا جديدًا للإسلام، تغذى من ثقافات الجمهور الوافد على الإسلام من أقاليم فارس وخراسان والشرق عمومًا، وأقاليم الشمال التي كانت مشمولة بالحكم البيزنطي، مفاده أن الإمامة قضية دينية حيوية، لم يكن ليغفلها الإسلام، ونصه المرجعي القرآن، وبالتالي تحتاج - فقط- إلى استنباط وبيان.

إن التأويل السياسي الجديد للإسلام، الذي ازدهر ورسخ خلال عصر التدوين، تمثل بالدرجة الأولى في عدد من الفرق الشيعية، وتحت ضغط هذا التأويل انحرفت قليلا بعض تيارات أهل السنة من معتزلة، وأشاعرة، وأيضًا فرق الخوارج و«تشيعت» منهجيًا.

٢- النمو التدريجي لفقه السياسة: لقد كتب فقهاء عصر التدوين جملة من المؤلفات المرجعية في الفقه السياسي الإسلامي، التي لم تنقطع العودة إليها إلى اليوم، والظاهر من خلال التأمل أن تدوين فقه السياسة تمّ بشكل تدريجي، فكانت البداية بفقه الأموال والخراج، التي تعد

أقدم النصوص التي وصلتنا، ثم تبعتها أو تزامنت معها مؤلفات القضاء والولايات، وآخر الأصناف بروزا كتب الأحكام السلطانية التي جمعت أبواب فقه السياسة المختلفة (الأموال والقضاء) وأشهر مصنفاتها كتابا «الأحكام السلطانية» للماوردي، وأبي يعلى الفراء.

٣- اقتصاد الغزو: إن فقه المالية العمومية الذي شكل أحد أبعاد الفكر السياسي الإسلامي الناشئ خلال عصر التدوين الذي جمعه أبو يوسف يعقوب في النصف الثاني من المئة الثانية، واستمر بعده إلى مشارف العصر الحديث، لم يطرأ عليه تغير كبير منهجيًا، ومن حيث القضايا والمسائل.

اقتصر فقه الأموال في الدولة الإسلامية عمومًا على النظر والحكم في مصادر وموارد أموال الدولة، والتي في غالبيتها «عسكرية» (الغنيمة والفيء والجزية...)، وعليها كانت تعول الدولة في مواردها، ونفقاتها، أما الصدقات والأعشار فلم تكن ذات شأن كبير بالنظر إلى انحصار قاعدة المعنيين بها، وتركز أغلبهم في أقاليم شحيحة وضعيفة الإنتاج، ناهيك عن ضعف حق الدولة فيها، وفي هذا السياق لم يستطع الفقه المالي الإسلامي بلورة موارد مالية جديدة قادرة على تعويض الموارد العسكرية، وتوفير مصادر مالية جديدة، كما غفل عما يمكن أن نسميه فقه النفقة السياسية، وإن الهوامش التي تحدثت عن النفقات الشرعية في كتب الخراج والأموال عموما اقتصرت فقط على النفقات الشرعية المتعلقة بذوي الحقوق في الصدقات والغنائم والفيء.

٤- فقه السياسة ترجمة لثقافة العصر: إن فقه السياسة الذي حفظته مؤلفات «الأحكام» عكس ثقافة العصر السياسية، المتسمة بالاستبداد، وتكثيف السلطات في يد الحاكم، فهو المُوَلِّي في سائر الولايات، والآمر الناهي في كل القضايا والشؤون... إلخ، واكتفى الفقه الإسلامي إزاء هذه الخاصية بترسيخها، والتشريع لها.

ففي ما يتعلق بالمؤسسة القضائية في هذا العصر، فقد عرفت نضجًا مؤسساتيًا، ظهر في العقلانية الفقهية التي تولت بناء الجسم القضائي، والتنظير

له، غير أن الأهم من هذا، هو ما عكسه تطور مرجعية الأحكام، حيث أمست أكثر وضوحًا واتساقًا مقارنة مع التجارب والسنن الماضية التي سادت قبل التدوين.

٥- **الآداب السياسية تجسيد لمراد الحكام:** إن الشكل الذي اتخذته الآداب السياسية والأغراض التي حكمتها لا علاقة لها بمراد لله تعالى، أو بعبارة مخففة وأكثر دقة، ليست بالضرورة مراد الله في المجال السياسي، بل جسدت - أساسًا - مراد الحكام وطبقتهم، وهو الذي ألجأهم إلى النص قرآنًا وحديثًا.

٦- **الفلسفة السياسية ودورها في تكريس الطابع المدني للاجتماع السياسي الإسلامي:** لقد تضافرت جهود الفلاسفة المسلمين لبيان مدنية الاجتماع السياسي، وضروراته التاريخية، وهو خلاف للاجتماع السياسي الديني الذي استدل عليه الفقهاء والمتكلمون، الذين نظروا للدولة والمدنية الإسلامية كمقتضى شرعي اقتضته جملة من الأحكام الشرعية التي تهم الجماعة والتي تحتاج إلى السلطة أو الحاكم لتنفيذها، بحيث تكون الدولة في هذه الحالة حاجة شرعية وليست حاجة مدنية... إلخ.

٧- **مكانة النص في الفكر السياسي الإسلامي:** إن علاقة الفكر السياسي الإسلامي بالنص - بحسب ما سبق - مرت بمرحلتين رئيستين: المرحلة الأولى لم يكن هذا الفكر بحاجة إلى النص، واستغنى عنه في كل القضايا تقريبًا، وعالج القضايا والإشكالات السياسية التي واجهها بعقلانية واضحة، ونادرًا ما استعان بالنص، أو بعبارة أخرى كان يقدم العقل على النص..، أما المرحلة الثانية والتي تزامنت مع ثورة التدوين في العصر العباسي الأول فقد تميزت باللجوء المكثف للنص القرآني والحديثي، والتنافس والزحام الشديد حول دلالاته. ويفسر هذا الإقبال بعامل الاستلاب الثقافي الفارسي الذي حصل للمسلمين مع بداية العصر العباسي الأول، فالربط بين الدين والملك كان راسخًا وقويًا في الثقافة السياسية للفرس، واستقامة المُلك في تقليدهم رهينة بتدين المَلك...

# الفصل الرابع

# الفكر السياسي الصوفي:
# معين الطاعة وحصن الجماعة

# مقدمة

أسهم التصوف فكرًا وممارسة ورجالات في صنع التاريخ العربي والإسلامي، وروحنة الكثير من أحداثه، وما زالت الآثار والشواهد التاريخية المختلفة ناطقة، ومعبرة عن حجم الحضور الصوفي في ماضينا، وتنوع أشكاله. غير أن مقابل هذه الحقيقة التي تشكل معلومًا من التاريخ بالضرورة يتساوى في إدراكها أرباب العقول مهما اختلفت منازلهم، هناك غموض واضطراب في فهم أشكال ومستوى الإسهام الصوفي في هذا الماضي، وحدوده، وطبيعته، الشيء الذي يؤدي بصورة أو أخرى إلى زيغ الكثيرين في مواقفهم اتجاه التصوف والصوفي عمومًا، ويظهر ذلك بشكل سافر في التحيزات الأيديولوجية والمذهبية.

ومن مجالات الفعل التاريخي التي يظهر عندها نقص واضح في تغطية الدور الصوفي، ولا نكاد نعثر بين ثناياها على ذكر لإسهامات أهل التصوف مجال الفكر السياسي، فالمُرَاجع لنصوص الفكر السياسي الإسلامي التي اعتنت بالتأريخ لهذا الفن، والتعريف بنصوصه وأعلامه يلاحظ ضعف الإحالة على المرجع الصوفي، وكأنه غير معدود في أصنافه، أو في أحسن الأحوال يلحق بأصناف الفكر السياسي الأخرى.

إن الحديث عن علاقة التصوف بالسياسة في النقاش والتداول المعرفي المعاصر، وبشكل خاص في الدراسات التاريخية، استأثرت به في الغالب

إشكالية العلاقة بين السلطان السياسي وشيوخ الصوفية كونها توافقية أم صدامية؟، وأطّرتها ثنائيات من قبيل الاحتواء/ الملاحقة، والاستقطاب/ التضييق، المداخلة/ الانقباض.. إلخ، وهو ما حرف - في كثير من الأحيان- نظر الباحثين إلى الإشكالية الصوفية، وفوت عليهم فرصة إبصار حقائق أخرى مختلفة في هذا الموضوع تتجاوز الثنائيات السالفة إلى مقومات النموذج الصوفي، ومن ثم فوت عليهم - أيضًا - فرصة تقييم متوازن للأثر الصوفي في البناء الحضاري العربي - الإسلامي، ومقدار إسهام الصوفية في بناء «المرجعية السياسية» للسلطة في النظام السياسي الإسلامي.

إن هذه الدراسة تتعدى الثنائيات السالفة، والأسئلة المتفرعة عنها، وتتيح لنا - بالمقابل - طرح أسئلة أعمق، من قبيل: كيف كان يدرك المتصوفة الظاهرة السياسية، التي تتمثل في الدولة أو الحاجة إلى السلطان (الإمامة)، والمجال السياسي، وعلاقة المجتمع بالسلطة؟، هل اجترحوا رؤية ومنهاجا مختلفا عن تقاليد الفقهاء، والفلاسفة، والمتكلمين في هذا المجال، أم تماهوا مع إسهامات غيرهم، وأنتجوا خطابًا تلفيقيًا فاقدًا للهوية؟، أم أعرضوا عن كل هذه الدنيويات، وانشغلوا بأنفسهم وغاصوا في أحوالها؟.

إن هذه الدراسة هي محاولة لبحث الإسهام الصوفي في مجال الفكر السياسي الإسلامي، والنظر في خصوصياته، ومن ثم تعريفه على نحو يبرز هويته، ويقر له بالإضافة الحضارية. ولا شك، أن مثل هذه المقاربة تضعنا أمام لون من ألوان التراث السياسي، قادر على إخصاب التفكير في الحداثة السياسية، وتخليقها، وتحريرها من بعض الضعف أمام التراث.

- I -

## الفكر السياسي الصوفي في المجال الإسلامي: نماذج تأسيسية

اعتنى رجالات التصوف ومشايخه بالظاهرة السياسية، وتحدثوا عنها في كلِّيتها أو جزئياتها، وتحضرنا في هذا السياق مجموعة من النصوص السياسية، بعضها معروف ومتداول، والبعض الآخر مجهول، وما زال بعيدًا عن الأيدي. وتشكل هذه النصوص منطلقًا مناسبًا لاستخلاص سمات وخصائص الفكر السياسي الصوفي في التجربة العربية والإسلامية، ومن أهم هذه النصوص التي سنشتغل عليها في هذه الدراسة الأولية: كتاب «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» لحجة الإسلام الإمام الغزالي (٤٥٠-ت. ٥٠٥هـ)، وكتاب «الذهب المسبوك في وعظ الملوك» للعالم الأندلسي أبو عبد الله محمد الحميدي (٤١٨-٤٨٨هـ)، وكتاب «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية» لمحيي الدين بن عربي (٥٥٨- ٦٣٨هـ)، وكتاب «سراج الملوك» للعالم الزاهد أبو بكر الطرطوشي (٤٥١- ٥٢٠هـ) بالإضافة نصوص سياسية استخرجناها من مظان مختلفة لكل من أبي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي(١٧٠-٢٤٣هـ)، والإمام الجنيد (٢٢١- ٢٩٧هـ).

- أبو حامد الغزالي: ألف الإمام أبو حامد الغزالي كتاب «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»[1] للسلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي (٤٩٨-

(١) الغزالي، نصيحة الملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٨٨، ص. ٣.

٥١١هـ).[1] ويرجح عدد من الدارسين أن تاريخ تأليف «التبر المسبوك» كان بعد الانعطافة الصوفية الكبيرة للإمام الغزالي سنة ٤٨٨ هـ،[2] ومما يؤكد هذا الأمر إحالة الغزالي في ثنايا «التبر المسبوك» على كتاب «إحياء علوم الدين»، الذي ألفه بعد اعتناقه مذهب الصوفية،[3] ومن ثم فهو يعكس - بدون شك - مزاج الغزالي ومنظوره كصوفي للسلوك السياسي.

إن الغرض من «نصيحة الملوك» التي وجهها الإمام الغزالي لولي أمره محمد بن ملك شاه السلجوقي هو دلالة هذا الأخير على سبل حفظ بذرة الإيمان، وتعهدها بماء الطاعة، حتى تصير شجرة أصلها في قعر الأرض السفلى وفرعها في السموات العلى.[4] وشجرة الإيمان هاته لها عشرة أصول، وعشرة فروع، «فأصلها الاعتقاد بالجنان، وفرعها العمل بالأركان»،[5] وفي هذا السياق حثه على جعل يوم الجمعة يوم عبادة وذكر.[6]

وبعدما عدد الغزالي الأصول العشرة لشجرة الإيمان وشرحها باقتضاب (تنزيه الخالق، القدرة، العلم، سميع بصير، أفعاله...)، تفرغ للحديث عن فروعها التي تبدو فيها خصوصية مهمة السياسي، ومن ثم يخاطب السلطان قائلا: «اعلم أيها السلطان أن كل ما كان في قلب الإنسان من معرفة واعتقاد فذلك أصل الإيمان، وما كان جاريا على أعضائه السبعة من الطاعة والعدل

---

(١) محمد بن ملك شاه السلجوقي من سلاطين السلاجقة الكبار، الذين اشتهروا بالعدل، قلده الخليفة المستظهر العباسي السلطنة سنة ٤٨٧هـ.

(٢) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. ٢/ ١٩٧٧، ص. ١٨٤-١٨٦.

(٣) أثناء حديث الغزالي عن أحد أصول العدل وهو العفو بدل الغضب، أشار إلى أنه فصل هذا الأمر في كتاب الغضب في ربع المهلكات، وهو جزء من إحياء علوم الدين. (الغزالي، التبر المسبوك، م. س. ص. ٢٤).

(٤) أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٨٨، ص. ٦.

(٥) نفسه، ص، ٧.

(٦) نفسه، ص. ٧، ٨.

فذلك فرع الإيمان، فإذا كان الفرع ذاويًا ذابلًا دلّ على ضعف الأصل فإنه لا يثبت عند الموت، وعمل البدن عنوان إيمان القلب»،[1] ومن هذا يخلص إلى الأعمال التي هي فروع الإيمان، وجعلها قسمين: بين السلطان والله تعالى مثل الصوم والصلاة...؛ وبينه وبين الخلق، وهي العدل في الرعية والكف عن الظلم. وإذا كان ما بين السلطان والخالق عفوه قريب، ومنوط بالتوبة، فإن ما يتعلق بمظالم الناس فإنه كما يقول أبو حامد موجها كلامه للسلطان: «لا يتجاوز به عنك على كل حال يوم القيامة، وخطره عظيم، ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف ليعلم كيف يطلب العدل والإنصاف يوم القيامة».[2]

وبعد هذه التوطئة العقدية التي تظهر الأصل الإيماني للسلوك السياسي، يتجه الإمام أبو حامد الغزالي إلى بيان أصول العدل، التي لابد للسلطان منها إذا أراد النجاة وحسن الخاتمة والعاقبة، وجعلها عشرة، وهي على التوالي: معرفة قدر الولاية وخطرها؛ الحرص على لقيا العلماء الأخيار والاستماع إلى نصحهم؛ عدم اكتفاء السلطان بعدالته وتتبع أعوانه من النواب والأصحاب ومنعهم من الظلم فهو مسؤول عن ظلمهم؛ إيثار العفو وتجاوز الغضب؛ أن ترضى للرعية ما ترضاه لنفسك؛ لا تترك أرباب الحوائج وقوفًا على بابك؛ استعمال القناعة في جميع الأشياء فلا عدل بلا قناعة؛ إعمال الرفق في الأمور ما أمكن؛ تحصيل رضى الرعية بموافقة الشرع؛ عدم طلب رضى أحد من الناس بمخالفة الشرع.[3]

إن شجرة الإيمان بفروعها المختلفة تشرب من عينين نضّاَحتين، العين الأولى تتعلق بمعرفة الدنيا ولم أُوجد فيها الإنسان؛[4] وذكر الموت،[5] فكلما

---

(1) نفسه، ص. ١٤.
(2) نفسه، ص. ١٤.
(3) نفسه، ص. ١٤- ٢٩.
(4) نفسه، ص. ٣٠.
(5) نفسه، ص. ٣٦.

استمر فيضان العينين على الشجرة استمرت جذوة الإيمان حية في قلب السلطان، وارتفع منسوب العدل في مملكته، ونال رضى الله والرعية.

وبعد هذا التأصيل العقدي لوظيفة السلطان وأخطارها، وما يجب أن تكون عليه نظريًا، اتجه الغزالي إلى ذكر العدل والسياسة من الناحية العملية، وسرد عددًا من النماذج التي اشتهرت بعدلها، وحسن سيرتها مثل الخليفة عمر بن الخطاب، وملك فارس أنوشروان...، ثم بعد ذلك انتقل إلى سياسة الوزارة وسيرة الوزراء، وأتبعها بذكر الكتاب وآدابهم، وأبواب في همم الملوك وحلم الحكماء وشرف العقل والعقلاء...

وإجمالًا؛ إن نظرية الغزالي في الصلاح والإصلاح السياسي باعتبار منهله الصوفي ترجع إلى إصلاح السلطان، الذي يتوقف - بدوره - على تعهده شجرة الإيمان، وأصولها، وفرعها الرئيس المتعلق بالعدل في الرعية. ويتوقف النجاح في هذا الأمر كله على دوام ذكر الغاية من الخلق وهي العبودية، وذكر الموت.

- أبو عبد الله الحميدي: ألف هذا العالم كتاب «الذهب المسبوك في وعظ الملوك»،[1] وهو من الآثار التي ظهر عليها التأثر بمذهب التصوف في الرؤية والتحليل، وهو وإن اشتهر بالحديث ونسب إلى مذهب أهل الظاهر باعتبار صلته بشيخه أبي محمد علي بن حزم (ت. ٤٥٦هـ)، فإنه على ما يبدو كان متأثرًا وقريبًا من أهل التصوف، خاصة بعد رحلته إلى المشرق سنة ٤٤٨هـ. ومما يشير إلى ذلك تأليفه كتابًا في تراجم رجال التصوف - على ما يبدو - وهو «تحية المشتاق في ذكر صوفية العراق».[2]

لقد ألف الحميدي على الأرجح كتابه «الذهب المسبوك في وعظ الملوك» أثناء وجوده بالشرق، ويدل على ذلك، عدم انتشاره بالمغرب، وخلو

---

(١) الحميدي، الذهب المسبوك في وعظ الملوك، تحقيق أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، وعبد الحليم عويس، منشورات عالم الكتب، الرياض، ط. ١/ ١٩٨٢.

(٢) نفسه، ص. ٤٥.

الفهارس الخاصة والعامة بهذه الناحية منه. واعتمد في إخراجه من بين ما اعتمده كتب أهل التصوف، ونقل روايات عديدة عنهم، غير أن بعضها مشكوك في صحة نسبه إليهم، كما أظهر ذلك محققا الكتاب. ولم يُدلِ الحميدي برأي أو موقف طول الكتاب، واكتفى بسرد الروايات وجلب القصص دون حتى التعليق عليها.[1]

إن مقاربة الحميدي للظاهرة السياسية والتي يجسدها كتابه «الذهب المسبوك»، هي مقاربة في سلوك الحاكم وتصرفاته، فصلاح الأحوال، واستقامة المملكة، مرتبط بصلاح واستقامة الحاكم، فما وُجد مَلِك صالح عادل، إلا وفاض عدله وصلاحه على المملكة، وهذا لا يتأتى إلا بالخوف من الجليل والتزام التنزيل، والاستعداد ليوم الرحيل، وهو ما يجمعه لفظ التقوى.

وتجسيدًا لهذه القناعة، استثمر الحميدي عددًا مهمًا من القصص والروايات والآثار، التي تحيل الحاكم إلى هذه المعاني، وتخوفه من المعاد، وسوء العاقبة، وتحثه - بالمقابل - على العدل والسير في الرعية بسيرة الراشدين المهديين، وتحذره من الظلم وكوارثه.[2] وقليلة هي المرات التي توجه فيها الحميدي بالكلام إلى أعوان الحاكم من وزراء وغيرهم.[3]

- **الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن عربي الحاتمي:** إلى جانب أثرِ كل من الإمام الغزالي، والحميدي، ينتصب كتاب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الأندلسي (ت.٦٣٨هـ)، والمسمى «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية»،[4] الذي غفل عن معناه السياسي كثير من المشتغلين بالشأن الصوفي، وهو ما سنحاول القيام به في هذه المناسبة.

---

(١) نفسه، ص. ٤٦- ٤٨.

(٢) نفسه، ص. ١٣٧- ٢٣٥.

(٣) نفسه، ص. ١٧٩.

(٤) ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، اعتنى بنشرها عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ٢/ ٢٠٠٣.

يعد محيي الدين بن عربي من أشهر أعلام التصوف وأبلغهم أثرًا في التاريخ العربي والإسلامي، وتدل على ذلك غزارة إنتاجه، وفرادة منهاجه الصوفي، وقد كان ابن عربي وتراثه موضوعًا للعديد من الدراسات والأبحاث، تناولت جوانب مختلفة من إسهامه الروحي والمعرفي.

ولد محمد بن علي بن عربي الحاتمي الطائي بمرسية سنة ٥٦٠هـ في إمارة بن مردنيش في العصر الموحدي (٥٤٧هـ - ٦٧٤هـ)، ومنها انتقل مع أسرته إلى إشبيلية، وكتب لأحد أمرائها. ظهر على ابن عربي ميل واضح للتصوف ابتداءً من سنة ٥٨٠هـ، وانقطع لأهله، وتفرغ لتحصيل علومه، حتى فاق في ذلك جل معاصريه.[١]

من الكتب الأولى التي ألفها ابن عربي في فترة وجوده بالأندلس كتاب «التدبيرات الإلهية» بإشارة من شيخه أبو محمد المروري نسبة إلى مدينة مرور بالأندلس، وقال عن سياق هذا التأليف: «كان سبب تأليفنا لهذا الكتاب أنه لما زرت الشيخ الصالح «أبا محمد الموروري» بمدينة مورور وجدت عنده سر الأسرار صنعة الحكيم [أرسطو] لذي القرنين لما ضعف عن المشي معه، فقال لي أبو محمد: هذا المؤلف قد نظر في تدبير هذه المملكة الدنياوية، فكنت أريد منك أن تقابله بسياسة المملكة الإنسانية التي فيها سعادتنا فأجبته وأودعت هذا الكتاب من معاني تدبير الملك أكثر من الذي أودعه الحكيم، وبينت فيه أشياء أغفلها الحكيم في تدبير الملك الكبير (...) فهذا الكتاب ينتفع به خادم الملوك في خدمته وصاحب طريق الآخرة في نفسه وكل يحشر على نيته وقصده والله المستعان».[٢]

إن الغرض من هذا الكتاب كما يبدو من صريح قول ابن عربي في الفقرة السالفة غرض سياسي، يقصد به نفع خادم الملوك في خدمته، وطالب الآخرة

(١) آسين بلاثيوس، ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط. ١٩٦٥، ص. ٥- ٩٥.

(٢) ابن عربي، التدبيرات الإلهية في المملكة الإنسانية، م. س. ص. ٢٠.

في نفسه، ومن ثم فالتدبيرات الإلهية التي يقترحها لإصلاح المملكة الإنسانية تحتمل تأويلين، فهي وإن كانت موجهة ظاهرا لمملكة البدن، فإنها موجهة باطنًا لمملكة العالم الأكبر وهي الدنيا، وبالتالي فهو كتاب في الفكر السياسي، يقدم لنا وجهة نظر صوفية متميزة في هذا الباب.

يؤسس ابن عربي نظريته السياسية التي سواها في هذا الكتاب على مماثلة طريفة بين المملكة الإنسانية والمملكة الدنيوية، يفتتحها بقول الله عز وجل: ﴿وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارًا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشِي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾.[1] فالإنسان انطلاقًا من هذه الآية من جملة الثمرات، ينمو كنموها، ويتغذى بغذائها، فهو كالشجرة، ويتساءل ابن عربي - بناء على ذلك - أين هي أختها التي تصح بها شفعيتها (الزوجية)؟.[2] ولا يتأخر ابن عربي طويلًا حتى يعرفنا الجواب، فيقول: «فتتبعنا وجود الإنسان وتفضيله على سائر الحيوان، وتقصينا أسراره وحكمته، ولطائفه فرأيناها بأعيانها في العالم المحيط الأكبر قدمًا بقدم، فلم نزل نقابله حرفًا حرفًا ومعنى معنى، حتى وجدناه كأنه هو، فعلمنا أن الثمرة الواحدة العالم الأكبر المحيط، والثمرة الأخرى الإنسان الذي هو العالم الأصغر».[3]

ومن ثم، لما كان الإنسان هو صورة للعالم الأكبر، اجتمع فيه ما تفرق في زوجه من ملك وملكوت، وتفيض على جوارحه كل صفات الموجودات، بحيث يبدو صورة مطابقة للعالم الأكبر، جاز اقتباس بعض القوانين أو الأوضاع من العالم الأكبر التي تنجي الإنسان في العاجلة والآجلة، ولم يجد ابن عربي في هذا السياق أنفع وأنسب من حضرة الإمامة والخلافة، فكما هي في العالم الأكبر عنوان الاستقامة، والهدى، هي كذلك في العالم الأصغر أي البدن سبيل النجاة.[4]

---

(١) الرعد، ٣.

(٢) ابن عربي، التدبيرات الإلهية، م. س. ص. ٧، ٨.

(٣) نفسه، ص. ٨.

(٤) نفسه، ص. ١٠، ١١.

ولا تخلو الإمامة في مملكة البدن من المناصب والمهام التي نراها في خلافة العالم الأكبر من خليفة، ووزير، وكاتب، وقاض المملكة وهو العدل، وعمال الخراج والجبايات، وسياسة القواد والأجناد، والحروب... إلخ.[1] ومن ثم اعتنى ابن عربي في كافة فصول «التدبيرات الإلهية» ببيان هذه الأوصاف في المملكة الإنسانية والإشارة إلى حسن قيادتها وسياستها إلى الخير والبر.

فعلى سبيل المثال جعل الروح خليفة بأرض البدن، وبسط تعاريفه المختلفة وكشف ماهيته لدى «أهل الحقائق»،[2] وأتبع ذلك بوصف مدينته، وهي حضرة الجسم، وجعل مسكنه فيها وهو القلب،[3] وعرج على الخلاف الذي يقع بين الروح والهوى، وأيهما أولى بالاستبداد بشأن البدن،[4] ويسير على هذا النسق في بقية فصول وأبواب الكتاب، فلم يترك شيئًا من مناصب الإمامة وخططها إلا ووجد له مثالًا في مملكة البدن.

إن هذا المنهج الذي سلكه محيي الدين بن عربي جعله يؤول القرآن تأويلًا خاصًا، حيث أخرج الكثير من الآيات التي تتعلق بالأمور السياسية عن ظاهرها، وصرفها إلى معان باطنية لا تدرك خارج هذه الرؤية التي بسطها في الكتاب، فعلى سبيل المثال فسر قوله تعالى: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾**،[5] باستخلاف الروح في مملكة البدن.[6]

وفي موضع آخر يعتبر ابن عربي اللسان، والأرجل، والأيدي، والسمع، والبصر، والفؤاد رعايا في مملكة البدن، ومن أجنادها وخاصتها، تجب معاملتهم بما يليق، ويقول في هذا السياق: «يا أيها السيد الكريم تحبب إلى رعيتك (اللسان

---

(١) نفسه، ص. ١٨، ١٩.
(٢) نفسه، ص. ٢١، ٢٢.
(٣) نفسه، ص. ٣١.
(٤) نفسه، ص. ٣٧.
(٥) البقرة، ٢٩.
(٦) نفسه، ص. ٢٠.

والفؤاد...)، وأجزل العطايا لهم لكل صنف ما يصلح به، وذلك بأن تمنعهم من المحارم، وتجزل لهم مواهب الطاعات على قدر الاستطاعات»،[1] وذلك لعظيم دورهم وخطره، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم﴾،[2] ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾.[3]

ولا يقتصر هذا النوع من التأويل على آي القرآن فقط، بل يتعداها إلى الحديث النبوي، فعلى سبيل المثال في معرض حديثه عن الصراع بين العقل والهوى حول تدبير مملكة البدن، يستحضر حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي جاء فيه: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»،[4] ويستدل به على أسبقية العقل، ووجوب قتل الهوى.[5]

إن كتاب «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية» لمحيي الدين بن عربي هو في جوهره خطاب مزدوج لإصلاح العالمين الأصغر والأكبر، فبالإضافة إلى أن إصلاح البدن واستقامته يعود بالنفع على العالم الأكبر وصلاح الأحوال، فإنه في كثير من الأحيان والمواضع كان يخاطب رأسًا العالم الأكبر، وقد تجلى هذا الأمر في حديثه عن العدل، والكاتب، والرسل والقواد...

وإجمالًا، كل المعاني التي أقرها ابن عربي في رسالته هي معانٍ متعدية غير محصورة، مطلوبة في الخلافة الدنيوية (العالم الأكبر)، وهو ما أشار إليه في الباب الأول من هذا الكتاب حيث رتبه بصورة ينتفع به خادم الملوك في خدمته، وطالب الآخرة في طريقه.

- أبو بكر الطرطوشي: ومن أعلام الفكر الإسلامي المعدودين في سلك المتصوفة الإمام أبو بكر الطرطوشي (٤٥١- ٥٢٠هـ)، صاحب الكتاب الشهير

(١) نفسه، ص. ٤٧.
(٢) النور، ٢٤.
(٣) الإسراء، ٣٦.
(٤) صحيح مسلم، كتاب الإمارة.
(٥) ابن اعربي، التدبيرات الإلهية، م. س. ص. ٣٥.

«سراج الملوك»، وقبل الحديث عن هذا الكتاب ومنهج صاحبه في التأليف، وغاياته، نقف قليلا مع وجه نسبة الطرطوشي إلى عائلة المتصوفة.

لقد تناول كثير من الباحثين سيرة الإمام أبي بكر الطرطوشي، وعده بعضهم من أهل التصوف،[1] غير أن هذه النسبة لا تصح، أو على الأقل تحتاج إلى بيان، فهو لم يكن على شاكلة صوفية الغزالي الذي عاصره أو من سبقهما من أمثال المحاسبي والجنيد... إلخ، ولا تبدو بين آثاره آراء صوفية قوية كتلك التي نجدها عند أهل هذا الفن. ولعل نسبة الطرطوشي إلى التصوف ترتبط بميله إلى الزهد والإعراض عن الدنيا الذي ميز حياته خاصة بعد قفوله من العراق واستقراره بالإسكندرية، وهو للإشارة نهج كثير من الفقهاء في هذا العصر.

ومما يدل على صدق هذا الرأي؛موقفه السلبي من الغزالي وانتقاده اللاذع لمذهبه وكتابه الإحياء، بحيث لم يتورع من اتهامه بالانحراف، وأنه كاد ينسلخ من الدين، وخلط كتابه برموز الصوفية، وشحنه بالموضوعات..،[2] ولا يغير من هذا الأمر ما ذكره بعض المترجمين من أن الطرطوشي رحل إلى بلاد الشام رغبة في لقاء الغزالي، بعدما فاته ذلك في بغداد.[3]

وعمومًا، بالرغم من الخصومة التي أبداها الطرطوشي للمذهب الصوفي كما تجلى على بعض معاصريه،[4] وفي مقدمتهم الإمام الغزالي، فإنه لم يستطع التجرد من آثاره، واقترب كثيرًا منه في سلوكه، ولا أدل على ذلك

---

(١) انظر على سبيل المثال كتاب أعلام التصوف الإسلامي ومقدمة تحقيق سراج الملوك. (أحمد أبو كف، اعلام التصوف الإسلامي، مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٩٤، ص. ١٣٩- ١٥٨. الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، منشورات الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط. ١/ ١٩٩٤، ص. ١٦).

(٢) عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دار الفكر، دمشق، ص. ١١١.

(٣) انظر ترجمة الطرطوشي في مقدمة تحقيق كتاب السراج. (الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط. ١/ ١٩٩٤، ص. ١٦- ١٩).

(٤) كتب الطرطوشي كتاب «تحريم الغناء واللهو على الصوفية في رقصهم وسماعهم»، وهو ما يدل نوع من الخصومة بينه وبين الصوفية أو على الأقل مع بعضهم.

سيرته في الإسكندرية وقبلها في بلاد الشام، التي تميزت بالزهد، والانقباض عن الحكام وتقديم النصح لهم، ولعله بهذه السيرة رسم حدود مدرسة أخرى في التصوف، ويقدم كتاب «سراج الملوك» مظهرًا رئيسًا لهذه المدرسة في بعدها السياسي.

إن كتاب «سراج الملوك» هو هدية ونصيحة صوفية قدمها أبو بكر الطرطوشي لسلطانه، الغرض منها تهذيب سلوك الأمير، وترغيبه في سلوك سبيل العدل، لأن «عقول الملوك وإن كانت كبارًا إلا أنها مستغرقة بكثرة الأشغال فتستدعي من الموعظة ما يتوَلَّجُ على تلك الأفكار ويتغلغل في مكامن تلك الأسرار، فترفع تلك الأستار، فتفك تلك الأكنة والأقفال، ويصقل ذلك الصدأ والران»،[1] وذلك من خلال مجموعة من الأبواب بلغت أربعة وستين بابا. وقد تناولت هذه الأبواب ثلاث قضايا كبرى: في الحاجة إلى السلطان العادل ومكانته؛ والخصال المطلوبة فيه؛ وباب ثالث في سيرته مع أعوانه.

وتتجلى صوفية «سراج الملوك» في تعويله على المجاهدة والخصال (الأخلاق) في بلوغ السلطان مقام العدل، وتبدو هذه الخاصية جلية ناصعة إذا قارنا هذا النص مع غيره من نصوص الفكر السياسي الإسلامي وخاصة تلك التي تدخل في باب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية التي أنشأها الفقهاء، والتي ربطت تحقق العدالة بتنفيذ الأحكام، لا بتمثل الحِكم.

- **أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي**: ومن المتصوفة الكبار الذين أسهموا في بناء هوية التصوف الإسلامي أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، عاش بين بغداد والبصرة في زمن المأمون العباسي (١٧٠- ٢١٨هـ)، ينتسب لبيت معروف بالأدب والعلم.[2]

---

(١) الطرطوشي، سراج الملوك، ج. ١، م. س. ص. ١٧.

(٢) انظر مقدمة تحقيق كتاب المكاسب. (المحاسبي، المكاسب، تحقيق سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، الإسكندرية، ص. ٤).

لقد تناول المحاسبي في أحد فصول كتاب «المكاسب» موضوع «جوائز السلطان»، وحكم التعامل معها، وهي - للإشارة - إشكالية أخلاقية تعكس في جزء كبير منها هواجس المتصوف وانشغالاته، أكثر مما تعكس انشغالات المجتمع وعامة الناس، الشيء الذي يكشف جانبًا من الرؤية السياسية لرجل التصوف.

قام المحاسبي بعرض اختلاف الصحابة وكبار العلماء في مسألة التعاطي مع جوائز السلطان، وبسط بعضًا من الأدلة الشرعية للكارهين والمحرمين لها، غير أنه لا يوافق الكثير منهم، خاصة أولئك الذين حرموا هذه الجوائز بإطلاق، باعتبار ما يخالطها من حرام قل أو كثر، وقال في هذا السياق: «ومن قصد ترك أموالهم من الجوائز والعطايات والهدايا والصلاة، والسؤال لهم، فقد أتى فضلا، وقربة تؤديه بلوغ تلك المرتبة إلى أعظم منازل الخواص من المسلمين، والدخول في مرتبة أهل الصفوة من العمال. إنا قد رأينا كثيرًا من العلماء ليس معهم السعة في العلم، ومعهم ضيق في التفقه في الدين، وقلة رواية في الحديث، إلا أن المرتبة في الترك جعلت لهم ذكرًا عند الخاصة والعامة على فضلهم، وأورثتهم هذه المنزلة شدة المباينة، وعظيم الحذر من الشبهات، لما ركب في القلوب الخشية وخوف السؤال عند العرض على الجبار تبارك وتعالى، وحملهم الحذر على خوف معالجة الموت؛ لأن ما يأكل التراب من ابن آدم لحمه، فلا يكون ذلك في نباته إلا من طيب، فإن الله عز وجل لا يقبل إلا طيبًا».[1] ومن ثم، فالمحاسبي لا يخوض في أصل أموال السلاطين، ومقدار الحرام الذي قد يشوبها، بل ينظر أساسًا في خلفيات فعل الترك، والقصد من ورائه، ويبحث في هذا السياق على الترك، ويعتبره فضيلة تنقد المتحلي بها من الشبهة وخطر السؤال في يوم العرض.

ولا يفوت المحاسبي في هذا المقام التنبيه إلى غلط القائلين بحرمة أموال السلاطين، ويقول عنهم: «وهذه الفرقة من المتصوفة جاهلة بالفقه والأخبار،

---

(١) المحاسبي، المكاسب، تحقيق سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، الإسكندرية، ص. ٥٩.

وإن كان معها الزيادة. وقد توقى نفر من أهل العلم المطاعم التي لم يأمنوا أن تختلط أو قد اختلط حرام بحلال فيها خوف عسر الحساب، وتنزهوا ليدركوا بذلك الصواب. وقالوا: التحري أصل معمول به، وقاسوا على الشاة الذكية والميتة، لا يدري أيتهما الذكية بالوقوف...

وعلى قدر تأديب النفوس ساعدتهم، فرفضوا الشهوات وجانبوا اللذات، حيث لم يصلوا من سعة المكسب لما يشبعون به، وأخمصوا البطون جوعًا حتى يجدوا لها ما يصلها من الحلال. فإن لم يجدوه، وصعب ذلك، أخذوا من الشبهات بُلْغة لساعتهم لا ليومهم، ومنعوا النفوس من أن تشبع من خبز الشعير، إن قدروا على النفوس، وإلا استعانوا بعظيم الخوف عند المساءلة والحساب».[1]

فإذن؛ إن المحاسبي لا يساير ميول التحريم لأموال السلاطين التي ظهرت على بعض أهل التصوف، بل يتجاوز ذلك إلى تحليل وتعليل الموقف الصوفي منها، ويلتمس لكل من القابض والتارك العذر، فلعل القابض أكرهته المخمصة، والتارك أغرته السعة.

- **الإمام أبو القاسم الجنيد البغدادي:** ومن رجالات التصوف الآخرين الذين أثروا بقوة في المذاهب الروحية للمسلمين قديمًا وحديثًا الإمام الجنيد، الذي ولد ونشأ بالعراق وهو من أصل فارسي.[2]

إن الجنيد شأنه شأن أغلب الصوفية بالرغم من إعراضه عن الخوض في معمعة السياسة، والتوحل في أوحالها، نظرًا وعملًا في عصره، فإنه خلط بعض نصوصه بآراء سياسية، ترفع اللبس والغموض عن مواقفه من هذا الشأن. ففي رسالته إلى عمرو بن عثمان المكي،[3] واعظًا إياه، ومحذرًا له من عاقبة

---

(١) نفسه، ص. ٦٢، ٦٣.

(٢) انظر مقدمة تحقيق رسائل الجنيد في : علي حسن عبد القادر، رسائل الجنيد، برعي وجداي، القاهرة، ١٩٨٨).

(٣) أحد العلماء الأولياء المعاصرين للجنيد، له ترجمة في حلية الأولياء. (أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج. ١٠، مكتبة الخانجي - القاهرة، دار الفكر- بيروت، ط. ١٩٩٦، ص. ٢٩١).

السؤدد العلمي، كشف عن مواقفه من بعض قضايا السياسة، ومن هذه المواقف: «فجعلوا السعي إلى الخلفاء والأمراء والحكماء وعظماء أبناء الدنيا عملًا لهم يحتسبون به ويؤملون ثوابه، وجعلوه من أجل الأعمال وأعظمها قدرًا، وأوفرها عندهم ثوابًا، فحملوا العلم إليهم وطرقوا به أبوابهم، وسعوا بما حملوه منه إلى من لم يطلبه لهم ولم يدعهم إليه ولم يعرفهم به فلحقهم في أول الأمر ذل السعاية والتوسل إلى الحجاب، ومهانة الوقوف على أبوابهم، فمن بين مأذون له ومن بين مردود، قد لحقتهم المذلة، وعلتهم العقوبة ولبستهم الذلة، ورجعوا بخضوع المذلة».[1]

وفي موقف آخر من الرسالة نفسها، يقول الجنيد: العالمُ «لا يطعن على الأئمة ولا يذمها، ويحب لها من الصلاح ما يعمها، يرى السمع والطاعة ولا ينزع يدًا من جماعة، يرى أن الخروج على الأئمة من فعل الجهلة الفاسقين والغواة المارقين، الذين يريدون الفتن، ويبتغون الفساد في الأرض، أولئك العداة والفساق والظلمة المراق، الذين سلكوا غير سبيل الهدى، واستصحبوا الغواية والردى، ومالوا بالفتنة إلى الدنيا. وقد رفع الله عز وجل عن ذلك أقدار العلماء، وجعلهم أئمة هداة نصحاء، أخيارًا أبرارًا...، جعلهم الله أعلامًا من الحق منشورة، ومنارًا للهدى منصوبة ومناهج للبرية مضروبة، أولئك علماء المسلمين وأمناء المؤمنين وأجلة المتقين».[2]

إن الجنيد من خلال هذين النصين يدعو العلماء إلى الانقباض عن السلطان، وعدم الوقوف على بابه، تشريفًا للعلم، وتكريمًا لأهله، وهو ما يجعل العلاقة بين الطرفين (العالم الصوفي والسلطان) في تصور الإمام الجنيد يحايثها توتر خفي، غير ظاهر، ربما يرجع إلى اجتماع الدنيا وأهلها إلى السلطان، وبالمقابل يجهد الصوفي نفسه في البعد عنها. لكن دعوة الجنيد

---

(١) الجنيد، الأعمال الكاملة، تحقيق علي حسن عبد القادر، برعي وجداي، القاهرة، ط. ١٩٨٨، ص. ١٤.

(٢) نفسه، ص. ٢٠.

العلماء للانقباض عن السلطان لا يجب أن يفهم منها أنها دعوة للصدام، أو مظهرٌ من مظاهر التنافس والصراع حول المملكة، بل على العكس من ذلك، وسعيًا منه لدفع هذا الانزلاق في الفهم يدعو الجنيد صاحبه إلى السمع والطاعة وأن لا ينزع يدا من جماعة.

وإجمالًا؛ إن هذه العينة من النصوص التي مررنا عليها في هذا التحليل تقدم لنا جل مقومات النموذج الصوفي في ميدان الفكر السياسي، وبالتالي لا حاجة إلى إيراد غيرها.

## - II -

# مقومات النموذج الصوفي في الفكر السياسي:
# الإصلاح بالحِكم أولى من الإصلاح بالأحكام

إن النموذج الصوفي كما تنطق به النصوص والأمثلة السابقة الذكر، وغيرها مما لم نذكر يمتاح من رؤية وتصور عقلاني يقسم العالم إلى مقامين: مقام المُلك وهو عالم الحس والظاهر (التاريخ)، الذي تسرح فيه الكائنات والأبدان على اختلافها؛ ومقام الملكوت، وهو عالم الباطن والقلب، الذي تسرح فيه الروح.

ومن ثم، فمجال التدبير والسياسة لدى الصوفي هو مجال مزدوج أول وجوهه مقام الملك، وثانيها مقام الملكوت، وتبعا لهذا ينصرف معنى السياسة والتدبير في القاموس الصوفي إلى معنيين متكاملين، المعنى الأول ويقصد به تدبير مملكة الحس (الملك)، والمعنى الثاني ويقصد به تدبير مملكة الروح (الملكوت).

وقد أتينا في الصفحات السابقة على ذكر عدد من الأمثلة بعضها استقل بمعالجة مملكة الحس وقضاياها، والبعض الآخر تناول مملكة الروح. فالذين تفرغوا لمعالجة الموضوع الأول كانت جل إسهاماتهم نصائح ومواعظ ترغب الخليفة/ الملك/ السلطان في سلوك طريق العدل والخير، مستمدًا القوة من ذاته، أو من داخله، من خلال المجاهدات والمكابدات، وإرادة التخلق، وفي هذا السياق لا يتردد الواعظ أو الناصح في تقديم خبرته في عالم الروح للسلطان، التي من شأنها حمله على هذه الغاية.

ومقابل هذه النصائح ألزم هؤلاء المتصوفة أنفسهم بالزهد، والتخفف من أعباء الدنيا، والانقباض عن السلطان، وحثوا غيرهم من العلماء على ذلك، ولم يبلغ بهم هذا الموقف درجة المعارضة والطعن في شرعية الحاكم، فالانقباض لم يكن - كما يفهم منه البعض- موقفًا سياسيًا، وشكلًا احتجاجيًا، بل كان موقفًا أخلاقيًا، يستند إلى قانون محاسبة الذات الصارم، الذي يلزم الصوفي نفسه به، فالاقتراب من الحاكم في عرف أهل التصوف ضار بالورع ومعيق للوصول.[1]

إن هذه الخاصية التي ميزت الخطاب الصوفي في سياسة الملك، تعكس حجم الرهان الذي راهنته هذه الفئة على الأخلاق ومصادرها الروحية في بناء مجتمع العدالة والإنصاف، ولهذا وجدناهم مكتفين بها وواثقين من مكاسبها.

ومن الثوابت التي ميزت علاقة الصوفي بمملكة الحس (التاريخ)، حرصه الشديد على حفظ الاستقرار، وعدم تهديد الأمن، بحيث لا نكاد نجد دعوى صوفية إلى الخروج أو ترك الطاعة بين التراث الصوفي الذي وصلنا، إلى درجة اعتبرها بعض مشايخ هذا الفن أحد مواطن إجماع أهل التصوف على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، يقول الشيخ زروق (٨٤٦ - ٨٩٩هـ) في كتاب «قواعد التصوف»: «حفظ النظام واجب، ومراعاة المصلحة العامة لازم، فلذا أجمعوا على تحريم الخروج عن الإمام، بقول أو فعل، حتى أنجز في إجماعهم على الصلاة خلف كل بر وفاجر من الولاة وغيرهم، ما لم يكن فسقه في عين الصلاة. وكذا يرون الجهاد مع كل أمير من المسلمين، وإن كان فاجرًا لا غيره...، ويجمعه قوله صلى الله عليه وسلم: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»[2]».[3]

---

(١) لقد درست المستشرقة الإسبانية مانويلا مرين ظاهرة الانقباض غير أنها لم تقصرها على شيوخ التصوف، بل شملت عددًا كبيرًا من العلماء، ولهذا لم تنجح في تفسير خلفياتها خاصة بالنسبة للصوفي. (مانويلا مرين، الزهاد والصوفية والسلطة في الأندلس، تعريب مصطفى بنسباع، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط. ١/ ٢٠١٠، ص. ١٢٧- ١٤٧).

(٢) أخرجه الترمذي في السنن وغيره.

(٣) الشيخ زروق، قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص. ٦٧.

أما الذين اعتنوا بمملكة الروح، التي تمتد امتداد البدن، ونظروا لسياستها، وسبل إقامة العدل بين أعضائها، وعلى رأسهم الشيخ محيي الدين بن عربي فقد اعتنوا ببحث سبل التمكين للخليفة/ الروح في مملكته، وبيان كيفية القضاء على كل من ينازعه السلطان والنفوذ من هوى وغيره.

لقد وظف الشيخ محيي الدين كل إمكاناته النظرية من أجل صوغ دليل سلوك متكامل يمكن المريد من إقامة الروح في مقام الإمامة، وإخضاع سائر الجوارح والقوى لها، وأوضح فصوله بما فيه الكفاية، غير أن التزام هذا الدليل، والوصول إلى غاياته، لا تتأتى إلا بالمجاهدة والإرادة الصلبة، وعليه فصلاح العالم الأصغر هو مفتاح صلاح العالم الأكبر.

إن مجال السياسة والتدبير الذي منه يستمد الفكر خاصيته السياسية في الإطار الثقافي الصوفي هو مجال مزدوج يعني من جهة مملكة البدن بقواها المتعددة ونزاعاتها المختلفة؛ ويعني من جهة ثانية مملكة الدنيا بمصالحها المتكاثرة وخلائقها المتشاكسة، فالتفكير في إصلاح هذا المجال الذي يدخل تحت مسمى الفكر السياسي يتخذ هو الآخر شكلين مختلفين، ففي الحالة الأولى يتخذ منهج المكابدة وإعمال الإرادة من أجل تتويج الروح خليفة على الجسد؛ أما في الحالة الثانية فيتخذ منهج التخلق من أجل إصلاح الحال والأحوال.

وفي كلتا الحالتين لا يقيم هذا المنهج وزنًا كبيرًا للأحكام، وشكليات الشريعة، فهي في قرارته تحصيلٌ ظاهرٌ لحاصلٍ باطن، فكلما تحقق المريد من معنى العبودية، وصدق طلبه لله تعالى في الإطار الإسلامي ظهرت معالم الشريعة وظواهرها على سكناته وحركاته، ومن ثم يقصد الفكر السياسي الصوفي إصلاح الباطن، حتى ينصلح الظاهر، بينما يذهب الفكر السياسي الفقهي في اتجاه معاكس، ويجعل من إصلاح الظاهر سببًا ينصلح به الباطن.

## - III -

## نحو قراءة جديدة لعلاقة المتصوفة بالسياسة تاريخيًا: التصوف معين الطاعة وحصن الجماعة

انطلاقًا من هذه النماذج، والتحليل، ومقومات الخطاب لا يُتصور من الناحية المبدئية والمرجعية نزاع بين المتصوفة والأئمة، وكل النصوص تحملنا على الاعتقاد أن مذهب الصوفية في هذا الباب التزام الجماعة، والتقرب إلى الباري تعالى بالطاعة، غير أن هذه القناعة تصبح موضع شك، عندما نعرضها على أنظار التاريخ، حيث تصور لنا الكثير من الدراسات والأبحاث العلاقة بين المتصوفة والحكام في فترات تاريخية مختلفة في صورة نزاع، وخلاف، لا يخلو أحيانًا من طمع رجل التصوف في السلطة من ناحية، وإلحاح الحاكم على إخضاعه واحتوائه من ناحية ثانية،[1] فهل هذه الفرضية التي قَرَأ بها بعض المؤرخين العلاقة بين الجانبين سليمة؟ ألا يمكن أن نقرأ العلاقة بين الطرفين من منظور مختلف، وبفرضية معاكسة، تفترض التعايش والتعاون بين الطرفين؟.

إن مراجعة هذا الموقف التاريخي يحتاج إلى عمل كبير أوسع وأشمل من هذا، غير أننا سنقف مع حالة دالة ومعبرة، تعتبر نموذجية بالنسبة لكثير من

(١) مصطفى بنسباع، السلطة بين التسنن والتشيع، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان، ط. ١/ ١٩٩٩، ص. ١١٤- ١٢١. محمد الشريف، نصوص جديدة ودراسات في تاريخ الغرب الإسلامي، منشورات مجموعة البحث في التاريخ المغربي والأندلسي، تطوان، ط. ١/ ١٩٩٦، ص. ٧- ٢٨.

القائلين بالصراع بين المتصوفة والسلطة، ويتعلق الأمر بثورة المريدين بالأندلس (٥٣٩هـ)، والتي تزعمها أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي (ت.٥٤٦ هـ)، فهل كانت هذه الثورة - فعلًا - ثورة متصوفة، أم إلحاقها بالتصوف غير دقيق، وفيه قدر من التجاوز؟.

بالرجوع إلى تراجم زعماء هذه الثورة وعلى رأسهم ابن قسي، يبدو أن انتساب هذا الرجل وأتباعه إلى التصوف أمر مشكوك فيه، ولم يصلنا ما يؤكد تقدم الرجل في علوم التصوف، كونه من السالكين أصحاب الإرادة، وهذا الشك ليس وليد اليوم وحديث العهد بل قديم، فعلى سبيل المثال أبو عبد الله محمد المعروف بابن الأبار (ت. ٦٥٨هـ) في كتابه «الحلة السِّيَرَاء» لا يخفِي شكه في هذا الأمر، حيث يقول في ترجمة ابن قسي: «أول الثائرين بالأندلس عند اختلال دولة الملثمين، وهو رومي الأصل من بادية شلب . نشأ مشتغلًا بالأعمال المخزنية، ثم تزهد - بزعمه - وباع ماله وتصدق بثمنه، وساح في البلاد والتقى أبا العباس بن العريف بالمرية قبل إشخاصه إلى مراكش..»،[1] والرأي نفسه نجده عند عبد الواحد المراكشي في «المعجب»، حيث اعتبره من دعاة الفتنة والضلال، وصاحب حيل وشعبذة (المهارة في الاحتيال).[2]

إن الخلاف حول صوفية ابن قسي، يقودنا للحديث عن حيثيات وظروف التحاقه بطريق القوم، وقيمة ما ألفه في باب التصوف، وهل يوجد في نصوصه ما يعلل ثورته على المرابطين؟.

ولد ابن قسي بغرب الأندلس في تاريخ غير محقق، ولا نكاد نعلم شيئًا عن أوليته، قبل ظهوره، وخروجه عن المرابطين. وكان في خدمة الملثمين ببلدته شلب، مكلفًا بالأعمال المخزنية. ولا نعرف على وجه التحديد تاريخ

(١) ابن الأبار، الحلة السيراء، ج. ٢، دار المعارف، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٩٧، ص. ١٩٧، ١٩٨.

(٢) عبد الواحد المراكشي، المعجب، أعده للنشر محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط. ٧/ ١٩٧٨، ص. ٣٠٩.

تحوله إلى التصوف. ومن الشيوخ الذين لقيهم أثناء سلوكه طريق التصوف الشيخ الكبير أبو العباس أحمد بن العريف قبل شخوصه إلى مراكش سنة ٥٣٦هـ/ ٥٣٧هـ.[1]

إن بداية أحمد بن قسي كانت بداية عادية، حيث نشأ قريبًا من السلطة المرابطية، وفي خدمتها، ولا نجد في المصادر التي تناولت سيرته ما يدل على توتر في العلاقة بين الطرفين سبق انشقاقه عن السلطة المرابطية، ولا تفسيرًا مقطوعًا بصحته لسبب هذا الانفصال، الشيء الذي جعلنا نتردد بين فرضيتين رئيستين: إما أن ابن قسي أصابته أزمة روحية حادة شأنه شأن كبار المتصوفة كالغزالي ومحيي الدين بن عربي وغيرهما ألزمته الابتعاد عن السلطة، وقذفت به في بحر الوجدان وأمواج الروح؛ أو أنه رفض أشكال التعدي والتجاوزات التي كان يمارسها بعض ولاة المرابطين بالأندلس، وهو ما أدى به إلى اتخاذ هذا الموقف والانفصال عن السلطة. ففي الحالة الأولى يكون الرجل فعلًا عرف نقلة وجدانية ألحقته بطريق المتصوفة والسالكين، وبالتالي تكون مواقفه بعد هذه النقلة مرآة لجوهر صوفي؛ أما في الحالة الثانية فيكون الرجل صاحب موقف سياسي معارض، وجد في التصوف معينا أيديولوجيًا مناسبًا للانتصار لمواقفه، والتمكين لمشروعه السياسي، فأي الرجلين هو ابن قسي؟.

وبالعودة إلى التطورات والتقلبات التي عاشها ابن قسي بعد انفصاله عن المرابطين، وظروف نشأة جماعته، يبدو أن الفرضية الثانية هي الأقرب للصواب، والقادرة على تفسير موقف شيخ المريدين وثورته، أي أن ثورة ابن

---

(١) ابن الأبار، الحلة، ج. ٢، م. س. ص. ١٩٧. عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص. ٣٠٩. عبد القادر زمامة، اكتشاف نص جديد يتعلق بتاريخ الموحدين، مجلة كلية الآداب بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، ع. ٤، ٥، سنة، ١٩٨٠/ ١٩٨١، ص. ٣٠٢، ٣٠٦، ٣١٢. ابن الخطيب، أعمال الأعلام، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، ط. ٢/ ١٩٥٦، ص. ٢٤٨- ٢٥٢.

قسي لم تكن ثورة صوفية كما يصورها لنا بعض الباحثين، أملتها القناعات الروحية والفكرية لجماعة المريدين، بل كانت ثورة سياسية استعملت ووظفت التصوف كأيديولوجية سياسية قادرة على تحريك الجماعة باتجاه تحقيق أهداف سياسية وعلى رأسها السيطرة على السلطة.[1]

وتتعزز هذه الفرضية أكثر، عندما نعلم أن ثورة المريدين كانت واحدة من ثورات الأندلسيين في هذا الظرف،[2] الذي اتسم بهشاشة السلطة المرابطية بالأندلس وخارجها بسبب التحديات الخطيرة التي صاحبت ظهور المهدي بن تومرت (ت.٥٢٤هـ) بالمغرب، وأسباب أخرى.

وإذا رجعنا للنص الذي خلفه وراءه ابن قسي والمسمى «خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين» بحثا عن السند الروحي والفكري لثورة

---

(١) يقول الأستاذ الأمراني في هذا السياق: لا مندوحة من اعتبار تحول ابن قسي نحو التصوف كمطية للثورة المسلحة على أنه تعبير فكري- سلوكي تجاه أزمة نفسانية مجتمعية دينية، يؤرقها وعي حاد بثنائية التناقض الجدلي بين المعطى الإيماني الذاتي المتمثل في التجربة النفسانية - الدينية المتخذة من الله مبدأ وغاية، والمعطى العملي المتمثل في كيفية الاستجابات الشخصية - في ضوء المعتقد الإيماني - للأحداث المجتمعية السياسية، أو ما يمكن أن نسميه بالتجربة النفسانية - المجتمعية.

هذا الوعي الحاد بثنائية التناقض الجدلي بين المعطيين الذاتي الإيماني والموضوعي العملي، هو ما يساعدنا على فهم وتفسير التحول في المنحنى الشخصي لحياة ابن قسي نحو التصوف والثورة. (ابن قسي، خلع النعلين واقتباس النور من القدمين، تحقيق محمد الأمراني، مطبعة IMBH ، آسفي، المغرب، ط. ١٩٩٧، ص. ٣٣)

إن هذا النص على طوله يؤكد صاحبه على أن التوجه نحو الثورة المسلحة هو مقتضى إيماني- صوفي، وهو أمر غير دقيق من منظورنا فالتصوف بطبعه متوجه إلى الداخل أكثر مما هو متوجه إلى الخارج، وحتى إذا سلمنا بهذا الارتباط، فإننا نحتاج في نص ابن قسي إلى دليل وشاهد يدلنا بصريح العبارة على هذا الارتباط أو الربط، وهو ما ستناقشه فيما سيأتي.

(٢) حول أسباب ثورة المريدين تحدث غير واحد من الباحثين المعاصرين فهناك من ردها إلى أسباب قومية، وهناك من ردها إلى أسباب اقتصادية مرتبطة بنضوب موارد المغازي... إلخ، وقد عرض الأستاذ الأمراني مواقف هؤلاء المؤرخين في الدراسة التي قدم بها تحقيق خلع النعلين. (ابن قسي، خلع النعلين، م. س. ص. ٢٦، ٢٧).

المريدين،[1] وهل يحتوي على ما يمكن تأويله دعوة للثورة،[2] فإننا لم نعثر سوى على فقرات قصيرة جمعها فصل السكينة، يمكن اعتبارها الإطار النظري لثورة المريدين ومرجعها «الصوفي»، لقد انطلق ابن قسي في هذه الفقرات من قاعدة أن الله جعل عمر أمة محمد يومًا جمليًا (يومًا كليًا) واحدًا، ومقداره ألف سنة، التي هي يوم نبوته، وعمر أمته.[3] ثم يستعرض تقلب المصائر والأحوال خلال هذا اليوم من الفجر إلى الظهيرة، حيث تكون فترة، وفرقان بين الأوقات والأوقات، «ولتلك الفترات أحدٌ، ورجالٌ، وغرباءٌ، وأفرادٌ نخبا، هم لوقتهم الأبلج، وزمانهم الأبهج، نجوم سماء وآفاق علاء وأمة لا أفضل من زمانهم ولا أسطع من لغاتهم ما بينهم (...) وفي تلك الفترة التمامية تظهر أمارات برزخية وعلامات كونية، وأشراط قربا أكرمية، يكون الناس تكلمهم فيها السباع (...) وفيها تكون السبعون ألفا من بني إسحاق خاصة الذين يفتحون قسطنطينية العظمى بعد الملحمة الكبرى ذات الشرطة الأقوى والعروة الوثقى بغير سلاح، ولا رماح...

واعلم أن رجال الفترة هم الرجال، وخيارها هم الخيار، وهم الخارجون من النار، الملاحظون حضرة العزيز الجبار، (...) كما أن طغاتها هم الطغاة، وشرارها هم الأشرار، ومنهم تكون الفراعنة والجبابرة ومتوجة الأكاسرة أصحاب الكبر والغضب، والخاناه على الرتب...

فتلك من علامات الرحمة والرضا، وتلك من علامات الغضب الأقصى، فعسى أن يسنح الزمان بواحد من المقدم ذكرهم، والمعظم قدرهم، تظفر به في

---

(١) تشير بعض المصادر إلى ان ابن قسي ألف كتبا ورسائل غير «خلع النعلين» غير أنها ضاعت كلها ولم يصلنا منها سوى هذا الأثر. (الأمراني، خلع النعلين، م. س. ص. ٣٠).

(٢) لقد اشتغل بعض الباحثين على هذه النقطة ونذكر منهم الألماني «ج. دريهر» (J. Dreher) في مقالة بعنوان «إمامة بن قسي في مرتلة» نشرها في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر عن معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان (ربيع ١١١٤، وصيف ١١١٥، ص. ١٩٥ - ٢١٠). وأيضا الدراسة التي قدم بها الدكتور الأمراني تحقيقه لكتاب ابن قسي «خلع النعلين»، فهو الآخر خاض في الخلفية الفكرية - الصوفية لثورة المريدين التي تزعمها ابن قسي، انظر تفاصيل الإحالة عليها في ما سيأتي.

(٣) ابن قسي، خلع النعلين، م. س. ص. ٢٣٣.

وسط البلاد [الأندلس]، الوسط بين المغرب والمشرق يكون مهينًا في بلده، مغفولًا عنه في جماعته، يعرف هذه المعارف ويطلع على هذا الفجر الطالع، فيستند الرجال إليه، وتخضع الرقاب بين يديه.

وقد أعذرتُ وأنذرتُ، وصرحت ويسرت، لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد. فصوبوا - رحمكم الله - النظر، واستعملوا قوة الفكر في هذا الروح الذي ظهر، فإنه مرئي بحاسة البصر، موجود وهل يخفى القمر؟».[1]

فابن قسي من خلال ما تقدم يكاد يقول صراحًا هو أنا رجل الزمان، رجل الفترة، الغريب، المنقذ، الذي سيخلص الزمان من ظلم الجبابرة والطغاة، إلى حلول العصر من هذا اليوم الجملي/ الكلي من الزمان المحمدي، حيث سينزل عيسى عليه السلام، وسيملأ الأرض عدلًا، كما ملئت جورًا.[2]

إن هذا النص اليتيم ضمن «خلع النعلين»، والذي يخاطب الواقع أو التاريخ دون حجاب، يقطع الشك باليقين حول هوية حركة ابن قسي وثورة المريدين، فهي لم تكن - كما هو واضح من خلال النص- شكلًا من أشكال المجاهدة والمكابدة، وتحققًا للإرادة باتجاه الحضرة الإلهية، بل كانت أثرًا من آثار أحاديث الملاحم وأشراط الساعة، ونسجًا على منوالها، ومن هذه الأحاديث التي ساقها ابن قسي في هذا المعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**سمعتم بمدينة جانب منها في البر وجانب منها في البحر؟ قالوا: نعم يا رسول الله. قال لا تقوم الساعة حتى يغزوها سبعون ألفًا من بني إسحاق فإذا جاؤوها نزلوا، فلم يقاتلوا بسلاح ولم يرموا بسهم، قالوا: لا إله إلا الله والله أكبر، فيسقط أحد جانبيها (...) ثم يقولون الثانية لا إله إلا الله والله أكبر، فيسقط جانبها الآخر. ثم يقولون الثالثة: لا إله إلا الله والله أكبر فيفرج لهم فيدخلونها فيغنموا**»،[3] وحديث: «**والذي نفسي بيده لا تقوم الساعة حتى تكلم السباع الإنس، وحتى**

---

(١) ابن قسي، خلع النعلين، م. س. ص. ٢٣٣ – ٢٣٨.

(٢) نفسه، ص. ٢٣٨.

(٣) رواه مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة.

**يكلم الرجل عذبة سوطه وشراك نعله وتخبره بما أحدث أهله من بعده»،**[1] ومن ثم، واستنادًا إلى هذا النوع من النصوص فقد توسم ابن قسي في نفسه وأتباعه صفات بني إسحاق، وأخيار آخر الزمان أو الفترة، الذين سيظهرون بين يدي الساعة، وقبل نزول عيسى عليه السلام، وجمع الناس على هذا المعتقد، وخاض بهم حربًا ضد المرابطين.[2]

إن ثورة المريدين في ضوء هذا الفهم، لم تكن ثورة صوفية خالصة، ولم تكن مقتضى المجاهدة والعروج الروحي...، بل كانت ثورة سياسية وجدت في أحاديث الفتن والملاحم حاضنة أيديولوجية. ولم يكن ابن قسي وحده في هذا المضمار، بل سبقه غيره، فمثل هذا التوظيف لأحاديث الملاحم كثير في التاريخ الإسلامي، فعلى سبيل المثال في الأندلس في آخر عهد الدولة الأموية، وفي فترة استبداد بني عامر على الخلفاء الأمويين، تطلع عبد الرحمن بن أبي عامر للخلافة، وحاول عقد العهد لنفسه في خلافة هشام بن الحكم (٣٦٦-٣٩٩هـ)، فاستند إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: **«لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق العرب بعصاه»،**[3] كما أن ثورة الموحدين وقيام دولتهم تأسست تقريبًا سعلى نفس المعتقد نفسه (المهدوية)،[4] إلى درجة يمكن اعتبار ثقافة المهدوية ثقافة العصر في المئة السادسة.

---

(١) رواه الترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب ما جاء في كلام السباع.

(٢) إن هذا الاصطفاء والتمييز الذي قام به ابن قسي لجماعته وأتباعه باعتبارهم أخيار الزمان، وهو قائدهم فيه شيء من المهدوية، وقد وقف محقق «خلع النعلين» على أمارات ذلك في الهامش ١٢٣ من التحقيق. (ابن قسي، خلع النعلين، م. س. ص. ٢٣٩).

(٣) الحديث رواه البخاري بلفظ مختلف اختلافا طفيفًا فبدل العرب جاء في رواية البخاري ومسلم الناس (البخاري، كتاب المناقب)، وانظر تفاصيل الحدث عند ابن عذاري، البيان المغرب، ج. ٣، تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة بيروت، ط. ٢/ ١٩٨٠، ص. ٤٥. امحمد جبرون، الفكر السياسي في المغرب والأندلس، دار أبي رقراق، الرباط، ط. ١/ ٢٠٠٨، ص. ٣٠٥.

(٤) ابن القطان، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط. ١/ ١٩٩٠، سحب ٢٠٠١، ص. ١٠٨- ١١٥، ١٢٥.

وإذا كانت محاولة تأطير ثورة المريدين صوفيًا من خلال النص المنسوب إلى ابن قسي «خلع النعلين» محاولة فاشلة كما دللنا على ذلك في الفقرات السابقة، وأقصى ما يمكن فعله في هذا السياق هو ربطها بأحاديث الفتن والملاحم وأشراط الساعة، فإن هذا الفشل يمسي أقوى وأظهر، إذا رمنا ذلك من خلال نصوص الشيوخ الذين تلقى عنهم، وعلى رأسهم ابن العريف والغزالي.

التقى ابن قسي بابن العريف، الذي كان يعد من أقطاب التصوف في هذا العصر، وتدل على ذلك آثاره العلمية والروحية التي وصلتنا، ويكاد يكون ابن العريف الشيخ الأبرز من بين شيوخ ابن قسي الذين عاصروه والتقى بهم، أما بقية المشايخ فقد اطلع على كتبهم دون أن يحظى بشرف اللقاء بهم، فهل يوجد في منهج ابن العريف ونصه الصوفي ما يصلح سندا لحركة المريدين التي أنشأها ابن قسي؟

إن ابن العريف في علاقته بسلطان الزمان كان شيخًا مسالمًا، حريصًا على الجماعة، ومتشبثًا بالطاعة، وبالرغم من كيد بعض فقهاء الأندلس له، ومحاولة إفساد العلاقة بينه وبين سلطان الزمان المرابطي، فإن هذه المحاولة باءت بالفشل، واستمر حبل الود بين ابن العريف وأمير المسلمين علي بن يوسف (ت. ٥٣٧هـ)، وخليفته من بعده تاشفين بن علي (ت. ٥٣٩هـ)، وتجلى هذا الأمر بوضوح في المعاملة الحسنة التي حظي بها ابن العريف في مراكش، والعناية والعطف الذي أحيط بهما، وبالتالي لا يوجد في سيرة هذا الشيخ ومنهجه العملي ما يمكن الاشتباه في صلته بثقافة الخروج والتمرد.

أما نصوصه فهي أكثر تعبيرًا عن هذا المنحى التوافقي مع سلطان الزمان، فقد جاء في رسالة إلى مجموعة من إخوانه ومريديه من خلال أبي عبد الله محمد بن يوسف: «وأشد الإنكار ضربان: الإنكار على السلطان، لأنه حجة الله ولا ينبغي أن ينكر عليه شيء من قوله أو عمله إلا بشروط: منها الستر، والسر، والرفق، والعلم الكامل، وارتفاع التهمة البتة، وسلامة النية، وأن لا يراد بذلك إلا

وجه الله وحده، يشهد بذلك الأحوال من الناصح والسلطان والوقت»،[1] ومن رسالة أخرى لأبي محمد عبد الغفور أحد مريديه: «فأما الإنكار في العلانية على الحكام فإنه من فساد سر المنكر، وإعلام ركوبه للحرام أو الكراهية، والمختار عند العلماء باتفاق منهم الإمساك عما في إنكاره إياه منكرًا آخر مساويًا أو أشد»،[2] غير أن أقوى الأدلة على تعارض التصوف وطلب الرئاسة لدى ابن العريف يجليه قوله في رسالة إلى صديقه الشيخ الصوفي أبي الحسن بن غالب: «إني والله لو رأيت وليًا لله يمشي على الماء أو في الهواء أو يعطي القوة في جميع الأشياء حتى يبلغ ذروة السماء، وفهمت منه أنه يشتغل بذكر خطة من الخطط الدنيا أو تتعلق بوهمه أو تتصور في فهمه، ما وثقت بشيء من حاله، ولعلمت أن حقه ممزوج بمحاله...

[إلى أن يقول] لا والله بل حق من ادعى أنه زاهد في الدنيا ونصب لذلك نفسه، أن يزهد في ذكرها، وفي ذكر أمورها كلها أعلاه وأدناه، وفي أهلها، وفي ذكرهم بخير أو شر، فيدع الكل لصاحب الكل».[3]

ولم يفت ابن العريف في هذا السياق بيان فساد فكرة المهدوية، وانحرافها، قائلًا: «والقدح في الدول وانتظار مهدي يصلح به، لا يعتقده حصيف، ولا يظن بمثله بمسلم إلا ضعيف. بكى الناس في مُلك بني أمية، وتكلموا فيه حتى تكلموا في المهدي وخروجه، فانقضى ملك بني أمية، وظهر المهدي فإذا هو ملك بني العباس، وحين ظهر توقع الناس في الندم، وبكوا على بني أمية بالدمع والدم، ورأوا في سفك الدماء وانتهاك الحرم خلاف ما ظنوا...، وعج أهل إفريقية من أمراء بني العباس وتكلموا فيه، حتى ذكروا المهدي: فإذا هو شيعي رافضي كافر..».[4]

---

(١) ابن العريف، مفتاح السعادة، تحقيق عصمت دندش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٣، ص. ١٧٠.

(٢) نفسه، ص. ١٩٩.

(٣) نفسه، ص. ١١٦.

(٤) نفسه، ص. ٢١٣.

ومن ثم، فالصلة بين الفكر السياسي لابن العريف وابن قسي تكاد تكون منعدمة، فهما على طرفي نقيض، والشيء نفسه نلاحظه على علاقته بالغزالي و«إحياء علوم الدين»، فلا يوجد بين نصوص الإحياء ما يصلح سندًا لمذهب ابن قسي وثورته على المرابطين.[1]

وإجمالًا؛ كل الأدلة التي سقناها تتضافر وتتعاضد، مؤكدة ضعف السند الصوفي لثورة المريدين، فما أثبته في كتابه «خلع النعلين»، وآثار مشايخه، وعلى رأسهم الغزالي وابن العريف لا تؤيد - أبدًا - القول بصوفية ثورة ابن قسي، وعلى العكس من ذلك تؤكد طابعها السياسي، وأن صلتها من الناحية الفكرية بآداب وأحاديث الفتن والملاحم أكثر من صلتها بالفكر الصوفي.

وإن تحول ابن قسي المفاجئ نحو «التصوف»، ومبادرته السريعة إلى الثورة، التي عرفت بثورة المريدين، بالإضافة إلى دخوله في طاعة الموحدين وتبرُّئه من دعاويه، تائبًا مما أسلف، ثم خلافه مع الموحدين مرة ثانية، ومداخلته الطاغية ابن الريق صاحب قلنبرية (ملك البرتغال)...،[2] كلها عوامل وتقلبات ومواقف تجعله في تناقض تام مع منهج التصوف، ونسبتُه إليه فيه خفة، وضعف تحقيق،[3] غير أن إلحاحنا على نفي الطابع الصوفي لهذه الثورة السياسية، لا يقتضي إخراج ابن قسي من دائرة المتصوفة، ونفي وصفه عنه، فقد يكون صادقًا في ادعائه، وقد يكون خلاف ذلك، ولا نملك دليلًا قاطعًا على هذه القضية أو عكسها.

إن هذا التحليل المطول نسبيًا لطبيعة ثورة المريدين بالأندلس وخلفياتها، الذي عزز فرضيتنا القائلة بحرص الفكر السياسي الصوفي على الجماعة، وتشبثه

---

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. ٢، مطبعة كرياطة فوترا سماراغ، أندونيسيا، ص. ٣٣٧.

(٢) ابن الأبار، الحلة السيراء، ج. ٢، م. س. ص. ١٩٩، ٢٠٠.

(٣) لقد وقفنا على دراسة مطولة للدكتور الأمراني قدم بها لتحقيق كتاب ابن قسي المسمى «خلع النعلين»، ينتصر فيها إلى انتماء زعيم ثورة المريدين إلى مشايخ التصوف، غير أن الأدلة التي ساقها في هذا السياق غير قوية بما يكفي، كما أن كتاب ابن قسي هو الآخر لا يوجد فيه ما يدل على أصالة مواقفه السياسية. (ابن قسي، خلع النعلين واقتباس النور من القدمين، م. س. ط. ١٩٩٧).

بالطاعة، يُستدرك عليه ويعارض ببعض الأمثلة والحالات من تاريخ المغرب، التي تزعم فيها شيوخ زوايا حركات سياسية، وأسسوا إمارات سياسية، أو اتخذوا رموزًا لحركات سياسية، ومن أشهر الأمثلة المستدعاة في هذا السياق حالة محمد بن سليمان الجزولي (ت. ٨٦٩هـ)، والزاوية الدلائية.

غير أننا بعودتنا لهذه الحالات وغيرها، لم نجد فيها ما ينقُضُ فرضيتنا، بل على العكس من ذلك، وجدنا فيها أدلة إضافية تعززها، وتنزع بها إلى التعميم، فعلى سبيل المثال الصلة السياسية التي يقيمها البعض بين محمد بن سليمان الجزولي والظروف التي سادت المغرب في أواخر المرينيين وظهور السعديين، لا تصمد أمام النقد، فالرجل كان بعيدًا عن السياسة في حياته ورفض بعض محاولات الزج به في أتون السياسة، فعندما جاءه تلميذه أبو محمد التباع في إحدى الليالي، ونقل له، أن الناس يذكرون فيك أنك الفاطمي، فدعا عليهم بأن يسلط الله عليهم من يقطع رقابهم.[1]

أما حالة الزاوية الدلائية، فقد كانت عند تأسيسها على يد الشيخ أبي بكر الدلائي (ت. ١٠٢١هـ)، وفي حياة خليفته من بعده محمد بن أبي بكر (ت. ١٠٤٦هـ) حريصة على الجماعة، ولم تنجر بالرغم من الظروف السياسية الصعبة إلى الفرقة، وترك الطاعة، «فالشيخ أبو بكر مؤسس الزاوية الدلائية كان زاهدًا في الدنيا عزوفًا عنها، لا يشتغل حتى بتدبير أموره الخاصة، ولا ينصرف عن عبادته وأذكاره إلا ليرشد مريديه ويعظهم ويذكرهم. وسار محمد بن أبي بكر الدلائي على نهج والده في الإعراض عن الدنيا (...) وظل يعترف بسلطة السعديين ملوك مراكش حتى بعدما مزقت الحوادث شملهم، وبدا عجزهم وقلة كفايتهم»،[2] ولم يقتصر الشيخ محمد الدلائي على منع نفسه من منافسة السلطان في سلطانه، بل ندد بما كان يظهر على بعض أبنائه من طموح سياسي وحب

---

(١) أبو حامد محمد العربي الفاسي، مرآة المحاسن، تحقيق محمد الكتاني، مركز التراث الثقافي المغربي ودار ابن حزم، ط. ١/ ٢٠٠٨، ص. ٤١١.

(٢) محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. ٢/ ١٩٨٨، ص. ١٤١.

الرياسة، وحذرهم من طلبها،[1] ولم تتحول الزاوية الدلائية إلى إمارة سياسية إلا بعد وفاته، وفي عهد ابنه محمد الحاج الدلائي، الذي كان يتطلع للإمارة في حياة أبيه، ولم يشتهر بالتقدم في طريق التصوف، وبالتالي فإمارة الدلائي إمارة سياسية شأنها شأن سائر الإمارات التي ظهرت بالمغرب في هذه الحقبة، ولم تكن - أبدًا - بأمر صوفي.

وصفوة القول؛ إن شيوخ التصوف بالمغرب وفي سائر بلاد الإسلام تقريبًا اجتهدوا في تخليص وجدانهم، ووجودهم من عالم السياسة، وانشغلوا بمصيرهم الروحي، وقد قادهم هذا الانشغال إلى مواقف سياسية تطلب الصلاح من الداخل، وتتوسل بالموعظة الحسنة ولين القول لتحقيق استقامة الأحوال. ولا يوجد في العبارة الصوفية ما يصلح إطارًا ومرجعًا لطلب الرياسة، ومنازعة السلطان، وكل ما نلقاه في طريق البحث من أسماء وألقاب صوفية لأشخاص وحركات سياسية في التاريخ العربي هي في الحقيقة أسماء وألقاب بدون معان، وبيوت فارغة، لا صلة لها بالحقيقة الصوفية، وقد ذكرنا في ما سبق عددًا من الأمثلة، نرجو أن تكون وافية، وحجة كافية لتعميم هذا الحكم.

(١) ص. ٨٤، ١٤١.

# خاتمة

إن الفكر السياسي الصوفي الذي وقفنا على شذرات منه في هذه الدراسة القصيرة، يستحق بحثا أطول وأشمل، فهو ليس مجرد هامش على صحيفة الفقهاء والمتكلمين كما يبدو من خلال عدد من الدراسات المعاصرة، بل هو أسمى من ذلك بكثير، فهو صرح فكري عظيم، يستند إلى رؤية عقلانية وميتافيزيقية في الآن نفسه للظاهرة السياسية في المجال الإسلامي، ومن شأن العناية بهذا الصرح وتقديمه للعالم الإسهام في إغناء أشواق التخليق التي تشغل الكثيرين، والحفاظ على سبب للأصالة، خاصة في ظرف يزداد فيه الضيق على الأحكام، وتتسع الفجوة بينها وبين الواقع.

ومن ناحية أخرى، لم يكن الفكر السياسي الصوفي - في حدود ما علمناه - محرضًا أو باعثًا على الخروج والتمرد، ورافضًا للطاعة، بل على العكس من ذلك كان دائما سندًا للاستقرار، ومحذرًا من الفتن، ومرغبًا في الجماعة، ولم يشتهر أئمته وشيوخه بالمشاركة في النزاع، والخلاف على الأئمة، وكل ما يذكر في هذا الباب يحتاج إلى إعادة القراءة وبفرضيات مختلفة، غير تلك التي احتكرت نظر عدد من المؤرخين المغاربة وغيرهم، وقد قدمنا في ما سبق بعضًا من الأمثلة الدالة على الحاجة إلى المراجعة وتجديد النظر.

# خاتمة الكتاب

إن الدراسات والأبحاث المكونة لمتن هذا الكتاب تتيح لنا تشكيل وجهة نظر قوية ومتوازنة حول القضايا الإشكالية التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وفي مقدمتها المثلث الإشكالي الذي تتكون أضلاعه من المدنية والأصالة والعقلانية السياسية، وسنحاول في هذه الخاتمة إجمال ما فصلناه سابقًا، واستدعاء أهم النتائج التي توصلنا إليها، وذلك من خلال خمسة عناصر:

## ١ - مدنية السلطة في المجال الإسلامي:

إن السلطة السياسية التي ظهرت في المجال الإسلامي، والتي نصفها مجازًا بالإسلامية، اعتبارًا لخصوصية القيم المرجعية التي تستند إليها المستمدة من الإسلام (العدل، المعروف..)، وليس اعتقادًا بدينيتها، كانت سلطة مدنية، بلورتها غايات موضوعية تاريخية، مثل غيرها من أنواع السلط التي نشأت في أنحاء متفرقة من المعمور، واحتاجت هي الأخرى إلى موافقة الجماعة عليها. وتتجلى مدنية هذه السلطة إجمالًا في أمرين اثنين: الطابع المدني لغاياتها ومطالبها؛ وحدود ممارستها التي تحدها قدرات القائمين عليها (العقلانية)، وإمكاناتهم، ومصادر فعلهم.

غير أن ما يميز هذه السلطة عن غيرها، هو القيم التي تستند إليها في طلبها للغايات التي جاءت لأجلها، وفي مقدمتها قيمة العدل، فالعدل كغرض حيوي

من أغراض السلطة السياسية، لم يكن غائبًا في النظم والديانات والفلسفات التي سبقت الإسلام أو عاصرته، بل كان غرضًا مطلوبًا ومحتفى به في الكثير من الثقافات والمجتمعات القديمة، لكن الجديد الذي أتى به الدين الجديد، وتجاوز به ما كان سائدًا في زمانه، وسائر الأزمان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، هو التعريف الإنساني للعدل، حيث جرده من كل أشكال الميز والتفاوت التي حفلت بها ثقافة عصره، وخاصة ما تعلق بالتمييز على أساس الجنس (ذكر أنثى)؛ أو العرق والقبيلة؛ أو الدين؛ أو التراتب الاجتماعي... إلخ. وتجلى هذا الأمر بوضوح في الأحكام والتشريعات السياسية القرآنية والنبوية التي اعتنت بعناصر الهشاشة الاجتماعية، كالمرأة واليتيم، والعبد، والضعيف المغلوب على أمره.

إن استناد السلطة في المجال الإسلامي إلى المرجعية القيمية الإسلامية، لا يعني بحال من الأحوال سلب هذه السلطة وصفها المدني، بل تركت لها وللقائمين عليها كامل الحرية لاختيار شكل تحققها، وبناء عقلانية - إنسانية إسلامية تقدمية. وإن التحول الكبير الذي وقع في الفكر السياسي الإسلامي، ارتبط بظهور قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، التي ترتبت عليها حقائق فقهية وتشريعية متعارضة مع التاريخ، لا زالت نافذة في الثقافة الإسلامية إلى اليوم، وحوَّلت اهتمام الفكر الإسلامي من البحث عن القيم والحِكم، إلى البحث عن القوانين والأحكام، وهو ما ألصق به شبهة تديين السلطة.

### ٢- مدنية الدولة:

إن دولة الرسول صلى الله عليه وسلم، لم تكن دولة دينية كهنوتية كما يتصورها البعض، دولةً قائمةً على التسليم المطلق للنبي الحاكم، والقيادة الإلهية للجماعة السياسية العربية، بل كانت دولة تاريخية خرجت من رحم الظروف السياسية لبطن الجزيرة العربية، واستعانت بثقافتها السياسية، وانسجمت مع بنياتها الاجتماعية، وعانت مما عانت منه نظيراتها في أنحاء العالم، فذاقت النصر والهزيمة؛ وعرفت الخيانة والبطولة؛ وعانت من الخلاف... إلخ.

فجل المؤسسات التي جسدت كيان الدولة الإسلامية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كانت مؤسسات سياسية تاريخية، أملتها تفاعلات الأحداث، وحاجيات الواقع، ولم تكن - أبدًا - مقتضى من مقتضيات النص، ومن ثم، فقد استثمرت في انبنائها، وتطورها معطيات البيئة السياسية، والخبرة السياسية لعرب الجزيرة، بالإضافة إلى استعدادها للأخذ من الآخر، والإفادة منه، كما تظهر ذلك بعض الأمثلة كاتخاذ الخندق في غزوة الأحزاب، وختم المراسلات... إلخ.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق - ودائمًا - ما الدور الذي أسهم به الدين في بناء هذه الدولة وقيادتها؟

لقد أسهم الإسلام بدور فعال في بناء دولة الرسول، ويمكن القول - باطمئنان كبير- لولاه ما استطاع عرب بطن الجزيرة بناء دولة في هذه الفترة التاريخية، لقد منح الدين الجديد للجماعة العربية المنقسمة على نفسها هوية مشتركة، شكلت أساسًا جديدًا وتَقَدُميًا للانتماء للجماعة، روحيًا وعاطفيًا، يفوق في حرارته الانتماء القبلي، فدخول الإسلام في هذا السياق كان يعني من الناحية السياسية تحررًا وتحللًا من الرابطة السياسية القبلية، والدخول في رابطة جماعة جديدة فوق- قبلية، هي رابطة الإسلام، والجماعة الإسلامية، ومن ثم، فقد وضعت هذه الهوية (الإسلام) الأساس السوسيوسياسي لبناء الدولة.

ومن ناحية أخرى، مكنت القيم الأخلاقية الرئيسة التي جاء الإسلام مبشرًا بها وداعيًا لها، وبعض التشريعات المتعلقة بشؤون الحياة المختلفة، الدولة الإسلامية من مرجعية تشريعية إنسانية، أكثر إغراء من المرجعيات المنافسة، وجعلتها أكثر حداثة من منافساتها إقليميًا وعالميًا في القرن ٧م.

وهكذا؛ فجانب من التفكير السياسي الذي نشأ في دار الإسلام في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الدولة الإسلامية، ارتبط بقضايا المؤسسات، والرغبة في تحسين أدائها وتطويرها، وأيضًا، ارتبط بتطوير أدائها التشريعي في علاقته بالتطور الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي عرفه الاجتماع الإسلامي بعد وفاة الرسول في السنة ١١هـ.

### ٣- الأصالة التاريخية للفكر السياسي الإسلامي قبل التدوين:

إن الفكر السياسي الإسلامي هو نتيجة شرعية للبيئة الثقافية والتاريخية التي ظهر فيها، وهو ما يعكس أصالته التاريخية، وقد أتيح لنا في الفصل الذي أفردناه للحديث عن الفكر السياسي قبل عصر التدوين الاطلاع على مظاهر هذه الأصالة التاريخية وعلامتها.

إن هذا العصر الذي سبق تدوين العلوم في التجربة الحضارية الإسلامية، لم يكن صفحة بيضاء، خالية من العبارة السياسية، أو لم يشهد خلاله الفكر السياسي الإسلامي أي تطور، وهو ما يستنتج بشكل مباشر أو غير مباشر من قفز المصادر عن هذه المرحلة من تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، وارتباطها بمنجزات عصر التدوين أثناء الحديث عن نشأة هذا الفكر. وقد أثبتنا من خلال ما تقدم خطأ هذا الاعتقاد، وأتينا بأمثلة دالة ومعبرة عن تنوع الفكر السياسي الإسلامي خلال هذه المرحلة، وتطور عباراته، استقيناها من كتب الأمثال، والآداب، والمدونات التي حفظت لنا آراء أوائل المتكلمين والفقهاء.

إن الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين كان فكرًا تاريخيًا، مواكبًا للواقع والتاريخ، وغير مفارق له، ويتجلى هذا الأمر بوضوح في خوضه في إشكالات الدولة في هذا العصر، وخاصة إشكالية شرعية الإمام، وحرج الانتقال من مجتمع قبلي، حر، ومستقل، إلى مجتمع سياسي، خاضع للدولة، مع ما يعنيه هذا الانتقال من تفاعل (إيجابي أو سلبي) مع تدخلات الدولة، واستبدادها، ماليًا، وسياسيًا.

كما شهدت هذه المرحلة ظهور الإرهاصات الأولى لـ «الآداب السلطانية»، وذلك في قصور الأمراء وبلاطات الخلفاء الأمويين، والمسامرات السياسية التي كانت تتم على سبيل المثال في مجالس معاوية وابنه يزيد من بعده، والتي كانت تتخللها أحاديث في الحكمة السياسية والقصص المراد منها العبرة..، وقد تطور هذا الأمر أكثر في ما بعد مع ظهور طبقة الكتاب وأدباء البلاط، وتنامي التأثير الفارسي والبيزنطي في المجال السياسي.

وإذا كان التأثير الخارجي وخاصة الفارسي أفاد الدولة الإسلامية وساعدها على التطور في هذه المرحلة على أكثر من صعيد، فإنه في الآن نفسه أدخلها في إشكالات أكبر منها، لم تكن لتطيقها في هذه الحقبة المبكرة، فالمسار الذي سارت فيه بعض الفرق الكلامية-السياسية مثل الشيعة وأوائل القدرية (المعتزلة) كانت متجاوزة نظريًا لمفهوم الدولة الجنيني لدى العرب المسلمين في العصر الأموي، فالتطورات التي عرفتها نظرية الإمامة لدى الشيعة، والقول بالإرجاء.. وغيرها من الأفكار والنظريات التي ظهرت في هذا الظرف، ازدهرت وتقوت في علاقتها بالثقافة الفارسية، ولم تتطور في علاقتها بـ «الدولة العربية الأموية»، ومما يؤشر على صدق هذه الفرضية، هو نشأة هذه المذاهب في العراق والأقاليم الشرقية للدولة، بينما بقي الحجاز والغرب الإسلامي بعيدًا عن هذه المذاهب، ولم يظهر فيه متكلمون كبار مثل العراق، وعلى العكس من ذلك ازدهر فيه الفقه، ونشأت به مدرسة فقهية متميزة، قادها فقهاء المدينة السبعة.

وعمومًا؛ كان الفكر السياسي الإسلامي في عصر ما قبل التدوين انعكاسًا مباشرًا لجملة من التأثيرات، يمكن حصرها في الآتي، الخصوصية العربية (التقاليد السياسية العربية)؛ التأثير الفارسي؛ الصراعات الداخلية حول الإمامة؛ وبساطة البنية المؤسساتية للدولة.

## ٤- الأصالة التاريخية للفكر السياسي الإسلامي خلال عصر التدوين: العقلانية السياسية..

إن الفكر السياسي الإسلامي - كما أثبتنا ذلك من خلال هذه الدراسة، وكررنا ذكره في أكثر من مناسبة - هو مرآة صادقة لسياقه التاريخي بتفاعلاته وتأثيراته المختلفة، وإذا كان من شيء يستحق الاحتفاء به في هذا العمل، هو نجاحه - نسبيًا - في بيان الصلة القوية بين مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي ومتطلبات ظروف التبلور، بصورة تنفي عنه طابع القدسية، وتلحقه بالتجربة التاريخية، إذ لا توجد بين المفاهيم السياسية الإسلامية الرائجة بين المسلمين قديمًا وحديثًا ما نطمئن لصلته بالقرآن صلة محكمة، لا تقبل التأويل، والتأويل المضاد.

إن الفائدة المرجوة من هذه الدراسة، وأدلتها المختلفة التي سقناها بتفصيل في بعض الأحيان هي تحرير العقل السياسي الإسلامي، وحفزه على الاندماج في العصر، بقيم، ورسالية مختلفة عن تلك التي يروج لها الكثير من الحركيين الإسلاميين، رسالية تستمد هداها من قراءة كلية للنص القرآني وتجربة الرسول السياسية، أو ما نسميه بهدي القرآن في السياسة والدولة.

لقد أثبت «السلف الصالح» من هذه الأمة قدرة عالية على الاندماج في عصرهم، ووظفوا خبراته الثقافية دون أدنى مشكلة، وظهر هذا الأمر بوضوح في اللقاء المؤثر مع الثقافات العالمية خلال العصر الوسيط، وبشكل خاص الثقافة الفارسية، وهو ما أدى في جانب منه إلى «فَوْرَسَة» واسعة للحضارة الإسلامية في شقها السياسي. غير أن هذا التلاقي المبدع مع الآخر، الذي كان حلًا لكثير من أسئلة الدولة والمجتمع في عصر التدوين، لم تصل رسائله إلى المعاصرين بوضوح، حيث ما زال طرف كبير منهم مترددًا في الإفادة من الآخر، ومقاطعًا للعصر، وذلك نتيجة خطأ مزدوج، خطأ في قراءة الخصوصية، وخطأ في قراءة العصر.

وفي ما يلي بعض من مؤشرات الأصالة التاريخية التي ينضح بها الفكر السياسي خلال عصر التدوين:

أ- الأصل المدني لقضية الإمامة: إن قضية الإمامة في أصلها ومبدئها لم تكن قضية دينية أو عقدية كما توهمنا بذلك المذهبيات والفرق الكلامية، ولا يوجد في صحيح القرآن والسنَّة ما يدل عليها قطعًا دون تأويل، وهو ما تؤكده التجربة الفكرية والسياسية للأمة في خير القرون، غير أن الصراع السياسي الذي تفجر في دار الإسلام بعد اغتيال الخليفة عثمان (رض)، والطوارئ الجديدة - الثقافية والسياسية - التي عرفها الاجتماع الإسلامي بسبب الفتوحات الناجحة في آخر الخلافة الراشدة وفي العصر الأموي...، أنتجت لنا تأويلًا سياسيًا جديدًا للإسلام، تغذى من ثقافات الجمهور الوافد على الإسلام من أقاليم فارس وخراسان والشرق عمومًا، وأقاليم الشمال التي كانت مشمولة بالحكم البيزنطي، مفاده أن الإمامة قضية دينية حيوية،

لم يكن ليغفلها الإسلام، ونصه المرجعي القرآن، وبالتالي تحتاج - فقط-
إلى استنباط وبيان.

**إن التأويل السياسي الجديد للإسلام، الذي ازدهر ورسخ خلال عصر التدوين، تمثل بالدرجة الأولى في عدد من الفرق الشيعية، وتحت ضغط هذا التأويل انحرفت قليلا بعض تيارات أهل السنة من معتزلة، وأشاعرة، وأيضًا فرق الخوارج و«تشيعت» منهجيًا.**

ب- النمو التدريجي لفقه السياسة: لقد كتب فقهاء عصر التدوين جملة من المؤلفات المرجعية في الفقه السياسي الإسلامي، التي لم تنقطع العودة إليها إلى اليوم، والظاهر من خلال التأمل أن تدوين فقه السياسة تمّ بشكل تدريجي، فكانت البداية بفقه الأموال والخراج، التي تعد أقدم النصوص التي وصلتنا، ثم تبعتها أو تزامنت معها مؤلفات القضاء والولايات، وآخر الأصناف بروزًا كتب الأحكام السلطانية التي جمعت أبواب فقه السياسة المختلفة (الأموال والقضاء) وأشهر مصنفاتها كتابا «الأحكام السلطانية» للماوردي، وأبي يعلى الفراء.

ج- اقتصاد الغزو: إن فقه المالية العمومية الذي شكل أحد أبعاد الفكر السياسي الإسلامي الناشئ خلال عصر التدوين الذي جمعه أبو يوسف يعقوب في النصف الثاني من المئة الثانية، واستمر بعده إلى مشارف العصر الحديث، لم يطرأ عليه تغير كبير منهجيًا، ومن حيث القضايا والمسائل.

اقتصر فقه الأموال في الدولة الإسلامية عمومًا على النظر والحكم في مصادر وموارد أموال الدولة، والتي في غالبيتها «عسكرية» (الغنيمة والفيء والجزية...)، وعليها كانت تعول الدولة في مواردها، ونفقاتها، أما الصدقات والأعشار فلم تكن ذات شأن كبير بالنظر إلى انحصار قاعدة المعنيين بها، وتركز أغلبهم في أقاليم شحيحة وضعيفة الإنتاج، ناهيك عن ضعف حق الدولة فيها، وفي هذا السياق لم يستطع الفقه المالي الإسلامي بلورة موارد مالية جديدة قادرة على تعويض الموارد العسكرية، وتوفير مصادر مالية جديدة، كما غفل عما يمكن أن نسميه فقه النفقة السياسية، وإن الهوامش التي تحدثت عن النفقات

الشرعية في كتب الخراج والأموال عمومًا اقتصرت فقط على النفقات الشرعية المتعلقة بذوي الحقوق في الصدقات والغنائم والفيء.

د- فقه السياسة ترجمة لثقافة العصر: إن فقه السياسة الذي حفظته مؤلفات «الأحكام» عكس ثقافة العصر السياسية، المتسمة بالاستبداد، وتكثيف السلطات في يد الحاكم، فهو المُوَلِّي في سائر الولايات، والآمر الناهي في كل القضايا والشؤون... إلخ، واكتفى الفقه الإسلامي إزاء هذه الخاصية بترسيخها، والتشريع لها.

ففي ما يتعلق بالمؤسسة القضائية في هذا العصر، فقد عرفت نضجًا مؤسساتيًا، ظهر في العقلانية الفقهية التي تولت بناء الجسم القضائي، والتنظير له، غير أن الأهم من هذا، هو ما عكسه تطور مرجعية الأحكام، حيث أمست أكثر وضوحًا واتساقًا مقارنة مع التجارب والسنن الماضية التي سادت قبل التدوين.

هـ- الآداب السياسية تجسيد لمراد الحكام: إن الشكل الذي اتخذته الآداب السياسية والأغراض التي حكمتها لا علاقة لها بمراد لله تعالى أو بعبارة مخففة وأكثر دقة ليست بالضرورة مراد الله في المجال السياسي، بل جسدت - أساسًا - مراد الحكام وطبقتهم، وهو الذي ألجأهم إلى النص قرآنًا وحديثًا.

و- الفلسفة السياسية ودورها في تكريس الطابع المدني للاجتماع السياسي الإسلامي: لقد تضافرت جهود الفلاسفة المسلمين لبيان مدنية الاجتماع السياسي، وضروراته التاريخية، وهو كما هو واضح خلافًا للاجتماع السياسي الديني الذي استدل عليه الفقهاء والمتكلمون، الذين نظروا للدولة والمدنية الإسلامية كمقتضى شرعي اقتضته جملة من الأحكام الشرعية التي تهم الجماعة والتي تحتاج إلى السلطة أو الحاكم لتنفيذها، بحيث تكون الدولة في هذه الحالة حاجة شرعية وليست حاجة مدنية... إلخ.

ز- مكانة النص في الفكر السياسي الإسلامي: إن علاقة الفكر السياسي الإسلامي بالنص - بحسب ما سبق - مرت بمرحلتين رئيستين: المرحلة

الأولى لم يكن هذا الفكر بحاجة إلى النص، واستغنى عنه في كل القضايا تقريبًا، وعالج القضايا والإشكالات السياسية التي واجهها بعقلانية واضحة، ونادرًا ما استعان بالنص، أو بعبارة أخرى كان يقدم العقل على النص..، أما المرحلة الثانية والتي تزامنت مع ثورة التدوين في العصر العباسي الأول فقد تميزت باللجوء المكثف للنص القرآني والحديثي، والتنافس والزحام الشديد حول دلالاته. ويفسر هذا الإقبال بعامل الاستلاب الثقافي الفارسي الذي حصل للمسلمين مع بداية العصر العباسي الأول، فالربط بين الدين والملك كان راسخًا وقويًا في الثقافة السياسية للفرس، واستقامة المُلك في تقليدهم رهينة بتدين المَلك...

## ٥- الفكر السياسي الصوفي وجه آخر للأصالة التاريخية:

إن الفكر السياسي الصوفي الذي وقفنا على شذرات منه في هذه الدراسة القصيرة، يستحق بحثًا أطول وأشمل، فهو ليس مجرد هامش على صحيفة الفقهاء والمتكلمين كما يبدو من خلال عدد من الدراسات المعاصرة، بل هو أسمى من ذلك بكثير، فهو صرح فكري عظيم، يستند إلى رؤية عقلانية وميتافيزيقية في الآن نفسه للظاهرة السياسية في المجال الإسلامي، ومن شأن العناية بهذا الصرح وتقديمه للعالم الإسهام في إغناء أشواق التخليق التي تشغل الكثيرين، والحفاظ على سبب للأصالة، خاصة في ظرف يزداد فيه الضيق على الأحكام، وتتسع الفجوة بينها وبين الواقع.

ومن ناحية أخرى، لم يكن الفكر السياسي الصوفي - في حدود ما علمناه - محرضًا أو باعثًا على الخروج والتمرد، ورافضًا للطاعة، بل على العكس من ذلك كان دائمًا سندًا للاستقرار، ومحذرًا من الفتن، ومرغبًا في الجماعة، ولم يشتهر أئمته وشيوخه بالمشاركة في النزاع، والخلاف على الأئمة، وكل ما يذكر في هذا الباب يحتاج إلى إعادة القراءة وبفرضيات مختلفة، غير تلك التي احتكرت نظر عدد من المؤرخين المغاربة وغيرهم، وقد قدمنا في ما سبق بعضًا من الأمثلة الدالة على الحاجة إلى المراجعة وتجديد النظر.

إن هذه الفقرات هي تلخيص مخلٌّ لنتائج هذه الدراسة، لا تغني بحال من الأحوال عن قراءتها، وإذا كنا قد مارسنا قدرًا من الانتقائية في انتخاب هذه النتائج، استنادًا إلى الفرضيات الأولية التي سقناها في مقدمة هذه الدراسة أو مقدمات الفصول، وهو ما جعلنا نذكر بعضا دون بعض، فإن القارئ قد يكون له رأي آخر، ويحتفي بآراء أخرى لم نهتم بها نحن في هذه الخاتمة.

ومن ناحية أخرى، إن إصلاح الفكر السياسي الإسلامي السائد اليوم، يحتاج إلى مراجعات صعبة على الوجدان الديني الموروث، ومتحررة من الهويات الأيديولوجية القاتلة، ومتشبثة بالنظر العلمي..، مراجعات تدور حول المثلث الإشكالي: المدنية، والأصالة، والعقلانية السياسية. وإذا كنا في هذا الكتاب اجتهدنا في تعريف الفكر السياسي الإسلامي بصورة تسمح ببناء وجهة نظر علمية حول جذور المدنية والعقلانية السياسية في الاجتماع السياسي الإسلامي وتطوره، فإنه في الآن نفسه يثير جملة من الأسئلة الإشكالية التي تحتاج إلى أبحاث وأعمال مستقبلية، نتمنى أن يتاح لنا أو لغيرنا التطرق إليها، وبحثها...

# المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

- كتب الصحاح والسنن في الحديث النبوي الشريف.

ابن أبي طالب، عليّ،

- نهج البلاغة، جمعه الشريف الرضي وشرح وضبط نصه محمد عبده، مؤسسة المعارف بيروت، ط. ١/ ١٩٩٠.

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد القضاعي،

- الحلة السيراء، ج. ٢، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٨٥.

الأصفهاني، أبو نعيم،

- حلية الأولياء، ج. ١٠، مكتبة الخانجي - القاهرة، دار الفكر- بيروت، ط. ١٩٩٦.

إخوان الصفا،

- الرسائل، ج. ١، الرسالة التاسعة، طبعة بومباي، الهند، ١٣٠٥هـ.

- الرسائل، ج. ٢، دار صادر، بيروت.

الأشعري، أبو الحسن،

- الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن حزم، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٣.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط. ٢٠٠٩.
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابه، مطبعة مصير، شركة مصرية مساهمة، ١٩٥٥.

إسماعيل، محمود،

- الحركات السرية في الإسلام، منشورات رؤية، القاهرة، ط. ٢٠٠٦.

ابن الأثير، الجزري،

- البداية والنهاية، ج. ١٤، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط. ١/ ١٩٩٨.

بروكلمان، كارل،

- تاريخ الأدب العربي، ج. ١، منشورات الجامعة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط. ١٩٨٣.

البغدادي، عبد القاهر،

- الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة.

البصري، الحسن،

- رسالة في القدر، ضمن كتاب رسائل في العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشرق، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٨٨.

البلاذري، أحمد بن يحيى،

- فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، ط. ١٩٨٧.

بدوي، عبد الرحمن،

- مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. ٢/ ١٩٧٧.

بلاثيوس، آسين،

- ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط. ١٩٦٥.
بنسباع، مصطفى،
- السلطة بين التسنن والتشيع، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان، ط. ١/ ١٩٩٩.
الباروني، أبو الربيع سليمان،
- مختصر تاريخ الإباضية، (المكتبة الإباضية، الرابط التالي:
http://ibadiyah1.blogspot.com/201395-/07/httpia601808.html).
الجاحظ، أبو عثمان عمرو،
- التاج، تحقيق أحمد زكي باشا، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط. ١/ ١٩١٤.
- البيان والتبيين، ج. ١، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت.
- العثمانية، دار الجيل، بيروت، ط. ١/ ١٩٩١.
- التاج في أخلاق الملوك، تحقيق الأستاذ أحمد زكي باشا، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط. ١/ ١٩١٤.
الجابري، محمد عابد،
- تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط. ٤/ ١٩٩١.
- العقل السياسي العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ٨/ ٢٠١١.
جبرون، امحمد،
- الديني والمدني في دولة النبي صلى الله عليه وسلم (مناقشة من منظور الصحيفة وتنوع التصرفات النبوية)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود على الرابط التالي:
www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articles/5857 الثلاثاء ٢٤/ ٠٩/ ٢٠١٣.
- الفكر السياسي في المغرب والأندلس في ق. ٥هـ منشورات أبي رقراق، الرباط، ط. ١/ ٢٠٠٨.
جاد المولى محمد، بك وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم،

- أيام العرب في الجاهلية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.
جعيط، هشام،
- الفتنة، دار الطليعة، بيروت، ط. ٦/ ٢٠٠٨.
الجنيد، الإمام أبو القاسم،
- رسائل الجنيد، تحقيق علي حسن عبد القادر، برعي وجداي، القاهرة، ط. ١٩٨٨.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني،
- لسان الميزان، ج. ٦، تحقيق أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٢.
ابن حبيب، محمد أبو جعفر،
- المحبر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
ابن حزم، أبو محمد علي،
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج. ٣، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. ٢/ ١٩٩٦.
حلاق، وائل،
- تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ترجمة أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٧.
- نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، المدار الإسلامي، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٧.
الحوالي، سفر بن عبد الرحمن،
- ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
حسن إبراهيم حسن،
- تاريخ الإسلام، دار الجيل، بيروت، ودار النهضة، القاهرة، ط. ١٣/ ١٩٩١.
الحميدي، أبو عبد الله محمد،

- الذهب المسبوك في وعظ الملوك، تحقيق أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، وعبد الحليم عويس، منشورات عالم الكتب، الرياض، ط. ١/ ١٩٨٢.

حجي، محمد،

- الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. ٢/ ١٩٨٨.

حسن محمد، نبيلة،

- تاريخ الدولة العباسية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط. ١٩٩٣.

احنانة، يوسف،

- تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط. ٢٠٠٣.

ابن الخياط، خليفة،

- تاريخ خليفة، ت. أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط. ٢/ ١٩٨٥.

خشيم، علي فهمي،

- الجبائيان، دار مكتبة الفكر، ليبيا، ١٩٦٨.

حاجي خليفة،

- كشف الظنون، ج. ١ ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- ابن الخطيب، لسان الدين،

- أعمال الأعلام، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، ط. ٢/ ١٩٥٦.

دريهر (J. Dreher)، ج،

- إمامة بن قسي في مرتلة، مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر عن معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان (ربيع ١١١٤، وصيف ١١١٥، ص. ١٩٥- ٢١٠).

الداودي، أبو جعفر،

- كتاب الأموال، تحقيق محمد سالم شحادة، مركز إحياء التراث، الرباط.
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد،
- سير أعلام النبلاء، منشورات بيت الأفكار الدولية، بيروت، ط. ٢٠٠٤.
- ميزان الاعتدال، تحقيق علي محمد البجاوي، ج. ٢، دار المعرفة، بيروت.
ابن رشد، أبو الوليد محمد،
- الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمه من العبرية إلى العربية محمد شحلان، وقدم له محمد عابد الجابري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٧.
- الراغب الأصفهاني،
- الأغاني، ج. ١٧، تحقيق إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ط. ٣/ ٢٠٠٨.
- ابن رضوان، أبو القاسم المالقي،
- الشهب اللامعة، تحقيق سامي النشار، دار الثقافة، البيضاء، ط. ١/ ١٩٨٤.
- ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد،
- سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق عارف أحمد عبد الغني، دار كنان، دمشق، ط. ١٩٩٦.
الحنبلي، ابن رجب،
- الاستخراج لأحكام الخراج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٨٥.
زمامة، عبد القادر،
- اكتشاف نص جديد يتعلق بتاريخ الموحدين، مجلة كلية الآداب بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، ع. ٤، ٥، سنة، ١٩٨٠/ ١٩٨١.
زروق، أبو العباس أحمد،

- قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت.
الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين،
- البرهان في علوم القرآن، ج. ١، تحقيق محمد أبو الفضل، مكتبة دار التراث، القاهرة.
الزحيلي، وهبة،
- تاريخ القضاء في الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط. ١/ ١٩٩٥.
أبو زهرة، محمد،
- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد، دار الفكر العربي، القاهرة.
- الإمام زيد: حياته وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة.
- أبو حنيفة: حياته وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٤٧.
السيوطي، جلال الدين،
- الإتقان في علوم القرآن، ج. ١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٢.
- الاتقان في علوم القرآن، ج. ١، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، منشورات وزارة الأوقاف السعودية.
- تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٣.
- ابن سعد، محمد الزهري،
- الطبقات، تحقيق علي محمد عمر، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. ١/ ٢٠٠١.
ابن سعيد العلوي، سعيد،
- الفقه والسياسة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، دار الحداثة، بيروت، ط. ١٩٨٢.
السنهوري، عبد الرزاق،

- فقه الخلافة، تحقيق توفيق الشاوي ونادية السنهوري، منشورات الرسالة والحلبي الحقوقية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٨.

- ابن سينا، أبو علي الحسين،

- السياسة، تحقيق محمد حسن الشافعي وأحمد فريد المزيدي ضمن «مجموعة رسائل حول السياسة الشرعية»، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٣.

شمس الدين، المهدي،

- في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٢.

الشهرستاني، أبو الفتح،

- الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، دار الفكر، بيروت.

الشهيد، الصدر،

- شرح كتاب أدب القاضي للخصاف، تحقيق محيي هلال السرحان، منشورات وزارة الأوقاف وإحياء التراث الإسلامي بالجمهورية العراقية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط. ١/ ١٩٧٧.

الشيرازي، أبو إسحاق،

- طبقات الفقهاء، تحقيق إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط. ١٩٧٠.

الشريف، محمد،

- نصوص جديدة ودراسات في تاريخ الغرب الإسلامي، منشورات مجموعة البحث في التاريخ المغربي والأندلسي، تطوان، ط. ١/ ١٩٩٦.

- الصلابي، علي،

- السيرة النبوية، ج. ٢، دار ابن كثير، بيروت، ط. ٣/ ٢٠٠٥.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير،

- تاريخ الأمم والملوك، ج. ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١٩٩٧.

- **تاريخ الأمم والملوك**، منشورات بيت الأفكار الدولية، الرياض، (ب. ت).
ابن طباطبا، محمد بن علي،
- **الفخري في الآداب السلطانية**، دار صادر، بيروت.
الطرطوشي، أبو بكر،
- **سراج الملوك**، تحقيق محمد فتحي أبو بكر، منشورات الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط. ١/ ١٩٩٤.
عبد الجبار، القاضي،
- **المغني**، ج. ٢٠، تحقيق محمود محمد قاسم، راجعه الدكتور إبراهيم مدكور وأشرف عليه طه حسين، مصر (ب.ت.ط).
ابن عذاري، المراكشي،
- **البيان المغرب**، ج. ٣، تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط. ٢/ ١٩٨٠.
علي، عبد الجواد،
- **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج. ٧، نشر بمساعدة جامعة بغداد، ط. ٢/ ١٩٩٣.
العسكري، أبو هلال،
- **جمهرة أمثال العرب**، اعتنى بضبطه وإخراجه أحمد عبد السلام وأبو هاجر محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٨٨.
أبو عبيدة، محمد بن المثنى التميمي،
- **شرح نقائض جرير والفرزدق**، تحقيق وتقديم محمد إبراهيم حور ووليد محمود خالص، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط. ٢/ ١٩٩٨.
علي، محمد كرد،
- **رسائل البلغاء**، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ١٩١٣.
عمارة، محمد،

- الإسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. ٢/ ١٩٧٩.

- رسائل العدل والتوحيد، ج. ١، دار الشروق، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٨٨.

ابن عبد الكريم، ناصر،

- الخوارج، دار إشبيليا، الرياض، ط. ١/ ١٩٩٨.

ابن عساكر، أبو القاسم عليّ،

- تاريخ دمشق، ج. ٥٨، تحقيق عمر بن غرامة العمراوي، دار الفكر، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٧.

- ديوان المعاني، شرح وضبط أحمد حسن بسج، ج. ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٤.

ابن علي، زيد،

- رسالة تثبيت الإمامة (موقع الزيدية على الإنترنيت).

http://www.azzaidiah.com/kotob/all_sections/rasael_al_emam_zaid_4_ketab_tathbeet_al_emamah/themain.htm)

الجمعة ٣٠/ ٠٥/ ٢٠١٤.

ابن علي، زيد،

- كتاب مدح القلة وذم الكثرة (موقع الزيدية على الإنترنت).

http://www.azzaidiah.com/kotob/all_sections/rasael_al_emam_zaid_8_ketab_madh_al_gelah/themain.htm

الجمعة ٣٠/ ٠٥/ ٢٠١٤.

عبد القادر، أبو فارس محمد،

- القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣.

- أبو عبيد، القاسم بن سلام،

- كتاب الأموال، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط. ١/ ١٩٨٩.
ابن العربي، محيي الدين،
- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، اعتنى بنشرها عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ٢/ ٢٠٠٣.
العثمان، عبد الكريم،
- سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دار الفكر، دمشق.
حسن عبد القادر، علي،
- رسائل الجنيد، برعي وجداي، القاهرة، ١٩٨٨.
ابن العريف، أبو العباس،
- مفتاح السعادة، تحقيق عصمت دندش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ١/ ١٩٩٣.
الغزالي، أبو حامد،
- نصيحة الملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٨٨.
- التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٨٨.
- إحياء علوم الدين، مطبعة كرياطة فوترا سماراغ، أندونيسيا.
غاوجي، وهبي سليمان،
- أبو حنيفة النعمان، دار القلم، دمشق، ط. ٥/ ١٩٩٣.
فروخ، عمر،
- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط. ٤/ ١٩٨٣.
الفراء، أبو يعلى،
- المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، ط. ١٩٧٣.
حجاب، محمد فريد،

- الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط. ١٩٨٢.
- الفاسي، محمد العربي (أبو حامد)،
- مرآة المحاسن، تحقيق محمد الكتاني، مركز التراث الثقافي المغربي ودار ابن حزم، ط. ١/ ٢٠٠٨.
- ابن القطان، حسن بن علي،
- نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط. ١/ ١٩٩٠، سحب ٢٠٠١.
ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله،
- المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٦٩.
- عيون الأخبار، مج. ١، دار الكتاب العربي، بيروت، المقدمة، حرف، ى.
القفطي، جمال الدين،
- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر.
ابن قسي، الشيخ أحمد،
- خلع النعلين واقتباس النور من القدمين، تحقيق محمد الأمراني، مطبعة IMBH ، آسفي، المغرب، ط. ١٩٩٧.
قلعه جي، محمد الرواس،
- موسوعة فقه النخعي، منشورات جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، ج، ٢، الهيئة المصرية للكتاب، ط. ١/ ١٩٧٩.
ابن كثير، إسماعيل بن عمر،
- البداية والنهاية، ج. ١٣، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط. ٢٠٠٣.
الكاتب، أحمد،

- **تطور الفكر السياسي الشيعي**، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط. ٣/ ٢٠٠٥.
أبو كف، أحمد،
- **أعلام التصوف الإسلامي**، مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر، القاهرة، ط. ٢/ ١٩٩٤.
حسين مؤنس، حسين،
- **أطلس تاريخ الإسلام**، منشورات الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط. ١/ ١٩٨٧.
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد،
- **الأمثال والحكم**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن للنشر، الرياض.
- **أدب القاضي**، تحقيق محيى هلال السرحان، ج. ١، منشورات رئاسة ديوان الأوقاف بالجمهورية العراقية، بغداد، ١٩٧١.
- **نصيحة الملوك**، تحقيق الشيخ خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، الكويت، ط. ١/ ١٩٨٣.
المبرد، أبو العباس محمد،
- **الكامل**، ج. ١، تحقيق محمد أحمد الدالي، ج. ١، مطبعة الرسالة، بيروت، ط. ٢/ ١٩٩٧.
مبارك، زكي،
- **النثر الفني في القرن الرابع**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط. ٢/ ١٩٣٤.
المسعودي، أبو الحسن علي،
- **مروج الذهب**، ج، ٣، المكتبة العصرية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٥.
المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد،
- **المكاسب**، تحقيق سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، الإسكندرية.
ابن المقفع، عبد الله،

- رسالة في الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
ابن مسكويه، أبو علي أحمد،
- تهذيب الأخلاق، تحقيق عماد الهلالي، منشورات الجمل، بيروت، ط. ٢٠١١.
مرين، مانويلا،
- الزهاد والصوفية والسلطة في الأندلس، تعريب مصطفى بنسباع، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط. ١/ ٢٠١٠.
المراكشي، عبد الواحد
- المعجب، أعده للنشر محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط. ٧/ ١٩٧٨.
ابن نديم، أبو الفرج محمد،
- الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ج. ١، طهران، ١٣٩١.
- الفهرست، دار المعرفة، بيروت، (ب. ت).
- النويري، أحمد بن عبد الوهاب،
- نهاية الأرب، ج. ٣، تحقيق حسن نور الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤.
- نهاية الأرب، ج. ٧، تحقيق عليّ بوملحم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ٢٠٠٤.
- النوبختي، والقمي،
- فرق الشيعة، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط. ١/ ١٩٩٢.
النوبختي، أبو محمد الحسن،
- فرق الشيعة، منشورات جمعية المستشرقين الألمان، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣١.
عارف، محمد نصر،

- في مصادر التراث السياسي الإسلامي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط. ١/ ١٩٩٤.
النشار، سامي،
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. ١، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط. ١/ ٢٠٠٨.
ابن هشام، أبو محمد عبد الملك،
-السيرة النبوية، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ج. ٢، ط. ٣/ ١٩٩٠.
الواحدي، أبو الحسن،
- أسباب النزول، تحقيق كمال بسيوني زغلول، ، تحقيق كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٩٩١.
الواقدي، محمد بن عمر،
- المغازي، تحقيق مارسدن جونس، ج. ١، عالم الكتب، بيروت، ط. ٢/ ١٩٨٤.
وكيع، محمد بن خلف،
- القضاء، مراجعة سعيد محمد اللحام، عالم الكتب، بيروت.
الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى،
- المعيار المعرب، ج. ١١، تحقيق بإشراف محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط. ١٩٨١.
ابن يحيى بن المرتضى، أحمد،
- طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد وفلزر، دار المنتظر، بيروت، ط. ٢/ ١٩٨٧.
يوسف موسى، محمد،

- الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، منشورات المعهد العالم الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٥٢.

## المراجع الأجنبية:

- Maurice Block, **Petit dictionnaire Politique et Sociale**, Librire Académique Didier, Paris, 1986.

مطبعة كركي
قريطم - بيروت - تلفاكس: 862500 1 961+
E-mail: print@karaky.com